

١
كتاب
الفلسفة
الجزء الاول
في الانسان

مقدمة

١ افضل الحكمة معرفة الانسان قدره . لما كان الانسان من ذات طبعه يشتمل على جميع ما يعلم من الكائنات سموه بالعالم الصغير فنرى فيه الجماد والنبات والحيوان ولا سيما العقل الذي يشركه في عالم الملائكة فهو والحالة هذه حلقة تربط الخلائق طرأً منظورة كانت او غير منظورة وعليه فاذا اجلنا الفكر فيه فكأننا نجيله في الكائنات ونحن نخصه بكلام يبحث فيه اولاً عن الجسد وما له من الاحوال الجمادية والطبيعية والنفسانية . ثانياً عن النفس العاقلة التي تصوره وتكمله . ثالثاً عما له من القوى والافعال . وعليه يترتب ثلاثة كتب وكل منها ينقسم الى مباحث وفصول كما سنقف عليه ثم نعقب ذلك بكلام عن علم التحقيق

❖ الكتاب الاول ❖

في الجسد

المبحث الاول

هل الانسان نفس وجسد

٢ ان الحس الباطن يرشدنا من ذات طبعه الى تمييز شيئين في الانسان وهما النفس والجسد فان الحدث وان لم يكن تعلم الفلسفة يميز بقوله : انا : بين نفسه وجسده على انك اذا سأله هل تذكرك هذا الامر يذكرك مثلاً او برجلك تبسم واطرق ازدياء بك لانه يعرف من ذات الفطرة ان فيه شيئين متميزين وان لم يعرف اسماءهما . ولكن اذا سمعته يشتكي لأمه ان فلاناً ضربني فلا يعني بذلك نفسه التي تعرف وتحب وتذكر بل جسده المتحدة به نفسه اذ يشعر ان من الافعال ما يعزى الى نفسه ومنها الى مركبه وهذه الافعال هي التي تمكننا من القطع بكون الانسان نفساً وجسداً

٣ ان الشيء انما يعرف من افعاله ونحن نجد في الانسان افعالاً متضاربة فلا بد من رجوعها اذن الى مبادي تصدر عنها صدور الحرارة عن النار والبرودة عن الماء فان في الانسان شيئاً يضاد افعال الاجسام بمجده وخواصه شيئاً يشاركها في جميع احواله وعليه فانتسأ نحكم بان فيه شيئاً ليس بجسم ولا جزءاً عنه شيئاً هو جسم اولاً : ان خاصيات الاجسام اعماها المقدار وامتناع التداخل

والشكل كما بينه العلم الطبيعي ونحن نجد هذه الخصائص كلها في
الانسان لانه ذو مقدار لا متداده طولاً وعرضاً وعمقاً ويمتاع التداخل
هو الا اعتبرناه في مجموعه او في اجزائه الاخيرة التي يتكوّن عنها لانها
مادية والمادة ممتعة التداخل وهو ذو شكل لانه معين بين حدود لا
يتجاوزها وعليه قس باقي الخصائص التي تنشأ عن الاركان الاصلية
مثل الصلابة والامتداد والحركة والسكون والعدد والاطعمة والرأخ
والالوان والتميز والانقسام والمسامية والجذب والدفع وسائر الاحوال
الكميائية ولا ينكر ما نحن منشغلون فيه الا من كان غريباً عن العالم
ثانياً : ليس في الانسان فقط ما نعرفه من الصفات الجسدية
انما نجد فيه ايضاً صفات وافعالاً مبيّنة كل الميانية للاجسام فاننا نجد
١ يقبل صور الاشياء على اختلافها من المحسوسات والمعقولات على
التمام والكمال ٢ كما تباعد عن المعاني البدنية مثل الشهوات
وتداخل الى ذاته زاد قوة وكلاً ٣ يستدرك كثيراً من خطايا
الحواس في مبادي افعالها مثل اعوجاج العصا في الماء ٤ يعرف
اشياء كثيرة لا تقع تحت الحواس مثل العلم والامكان والنسبة الحكيمة
في القضايا وغيرها وعليه فاننا نحكم بان في الانسان شيئاً مفارقاً للجسم
كل المفارقة . اما توضيح ما نحن فيه وابطال ما يرد عليه من الشبه
فسبأني بيانه في الكلام عن بساطة النفس وروحيتها
٤ قال بعض الادباء محدثاً نفسه ما ملخصه . ما الطباع الذي

فُطرت عليه هل ولدت اتفاقاً وسأكون من بعد كما في لم اكن كالظلم
الذي يمضي . وكيف يكتنفي الابدني ويؤمنني المستقبل ولا اكون
بعد الموت الارماداً جامداً او هباءً منثوراً هل يبقى في جزء لا ينحل
يظهر الى مركز اتوق اليه من اصل طبعي ام تضمحل حياتي مثل
ضباب يسوقه شعاع الشمس ويسقط بحرها وبماذا تقوم انانيتي هل
بايادٍ وأرجل ولحم ودم اراها وأمسها واشعر انها تعيني ام بمبدأ
روحي لا تؤثر فيه عوارض الانحلال والفساد . فان في ذلك لمشاكل
عظيمة يلزمني ان احلها وغوامض لا بد من فض ختمها لانها لازمني
الليل والنهار وكيف اصم اذني وهي تثب فضافت نفسي بما رحبت
الصدور اذ لا بد من الاقرار بانني لست جسداً فقط

٥ ارسم في ما لسائر الاجسام الطبيعية من الخصائص العامة
والخاصة التي تشير الى مبادي امتاز بها فاننا جسم تعليمي لامتناه
طولاً وعرضاً وعمقاً وهو يخدمني في جميع اعماله اذ لا يمكنني ان ارى
مثلاً ما لم افتح اعيني او اتناول شيئاً ما لم امد اليه يدي بيد اني مفضل
على سائر الاجسام لاشتمالي على المواليد الثلاثة وهي المعدن والنبات
والحيوان بدليل تركيبي من جملة عناصر كيمياوية اخصها الهيدروجين
والاكسجين والازوت والكربون ولكني لا اقتصر على هذه الاوصاف
الجسمانية فقط لاني ارى في ما ليس للجسد اليه سبيل لاني اعزل
واخترع واحكم واكشف عن الحق والباطل وافصل بينها وانتبهم الخبير

معدلاً عن الشر وتتردد فيما اميل اليه او عنه واباحث واستشير وابذل
ما في وسعي لاحصل على ما يرقيني وبلغ بي المراتب الشريفة العالية
ولي من التصورات ما هو مجرد عن كل مادة على اني انصور العدل
والخير والكمال والجوهر والممكن الى غير ذلك من التصورات العارية
عن جميع اللواحق الجسدية ففي اذن شي آخر غير الجسد اما هذا
فتسميه نفساً فالانسان اذن نفس وجسد

المبحث الثاني

في اصل الجسد وفيه فصول

الفصل الاول

هل جسد الانسان من تراب الارض

٦ قد اجمع جمهور الفلاسفة على ان اصل جسد الانسان
متسلسل من الارض ولكن لما لم يسبروا ذلك بمقياس الحكمة والتروي
ناهوا عن جادة الحق وتشعبت آراؤهم

قال اناكسيمندوس ان الارض لما كانت في البدء ممزجة
بالماء سخنها من اشعة الشمس ما كان اشد حرارة فولدت اسماكاً تنشئها
اشواك حادة فتصير في بطون هذه الاسماك اولاد ما زالوا ينمون
ويكبرون وينقوون الى ان بلغوا الى حالة مكتهم من الخروج من
بطون هذه الاسماك على هيئة يقندرون بها على طلب ما يحتاجون اليه
من لوازم المعاش والتوالد

وذهب اميد كل الى تكوين الانسان متجزئاً في محال كثيرة
لانه لم ير في الارض ما يكون كافئاً لتكوينه كاملاً فتكونت نارة
الايدي وأخرى الارجل ووقتاً الرأس وآخر المعدة الى ان كملت اعضاء
الانسان فتجمعت فنشأ الانسان عنها كاملاً متوالداً

وقال ديمقراط ان الارض كوت الانسان مثل ما كوت
الديدان والحشرات فأخذ عنه تلميذه ابيكبر وأيدما ذهب اليه معلّمه
زاعماً ان الانسان انما ولد على شكل الحشرات التي نراها لتصاعد من
الحياض الفتنّة مترآكاً بعضها على بعض فتها ما يموت جوعاً وهو الصنف
الضعيف ومنها ما يبقى حياً وهو الصنف الاقوى وعنه تكونت
البهائم والانسان

وقال بعض المحدثين ان اصل الانسان قد بدأ به القوة الكهربائية
على ان البخار الزرعي قد كان منتشراً في الآفاق فعملت فيه القوة
الكهربائية الى ان تكون الانسان جنيناً فأخذ ينمو ويكبر حتى صار
كاملاً يفعل هو نفسه من التوليد ما فعلته في البدء القوة الكهربائية
وقال دروين ان الله نفخ في البدء نسمة الحياة في المادة فأخذت
تتقلب وتتحول من الجمار الى الحيوان حتى صار الحيوان انساناً كاملاً
يفعل من التوليد ما فعلته النسمة في البدء اما هذا فلم يتم الا بعد ان
كرت عليه ملايين من السنين وسبقته سلسلة كبيرة من الجدود القردية
وغبرها وذلك يحكم قوة سهاها بالانتخاب الطبيعي

وقال آخرون ان بدء الانسان انما كان على شكل ما يتولد في
المياه من الحشرات النقاية فجاء الانسان فجأة وبدأ ينمو ويكبر الى
ان صار كاملاً

ما اتيه النلس اذا حادوا عن جادة الحق وما اقبح ما يأتون به
من الخزعبلات التي لا نعلم كيف لا يعجزها العقل البشري لعمرى كيف
زالا الآن حرارة الشمس وابن ذهبت القوة الكهربائية مع انهم
اكتشفوا منها ما يميز العقول وكيف عدلت الحشرات والموام من ان
تصير اناساً وكيف كل ذلك الانتخاب الطبيعي (ولنا كتب في
ابطال هذه المذاهب رداً على مذهب دروين) ولكن مهما كان الامر
مما اتى به هؤلاء الفلاسفة من الخرافات فانهم يجمعون على ان الانسان
انما اقتله من الارض ولكنهم جهلوا العلة التي احدثته فجلاها الكتب
بقوله وجبل الاله الانسان تراباً من الارض ونفخ في أنفه نسمة حياة
فصار الانسان نفساً حية (تلك ٢: ٧) اي عالماً قادراً متكلاً سميعاً
بصيراً مديراً حكيماً لان الله خلقه على احسن تقويم . فانه وحده هو
علة الانسان فكأن جسده من التراب وخلق نفسه على صورته ليكون
الانسان بسيطاً مجيداً يأن السماء والارض فنظر فيه قوم من الفلاسفة
فسموه رباط العالمين الروحي والجسدي وآخرون نظروا الى تركيبه
فسموه بالعالم الاصفر لشموله على جميع العناصر

الفصل الثاني

هل خلق الله الانسان بلا واسطة

٨ علم قوم ان الله خلق الانسان بواسطة الملائكة لان الله سبحانه
انما اقامهم لخدمته ولا يبعد ذلك عن الصواب غير ان تركيب الجسد
قد امكن ابداعه بغير واسطة نظير ما يستتم سبحانه من الاعمال بغير
واسطة كاقامة الموتى وغيرها من المعجزات

قال القديس توما ما ملخصه (خلاصة جزء اول مبحث ٩١
فصل ٢) ان الجسد البشري من كونه لم يكن مركباً من قبل تركيباً
يتولد عنه ما يشابهه في نوعه لزم ان يكونه الله بغير واسطة . ولا يمتنع
بما يزعّمه قوم من الحكماء ان الصور التي في المادة انما تصدر عن صورة
مجردة عن المادة اذ لا يمكن للصورة العارية عن المادة ان تنشئ صورة
في المادة لانه ينبغي للفاعل ان يكون شيئاً بفعوله وعليه فلا تنشأ
الصورة المادية الا عن علة في المادة بمقتضى نشأة المركب من المركب
اما الله سبحانه وان كان مجرداً عن كل مادة فله وحده ان ينشئ
المادة بفعل الابداع بدون مادة سابقة . اما ياتيه في الكلام عن الابداع
في العلم الطبيعي فله اذن وحده ان يخلق الجسم البشري بدون واسطة
٩ تنبيه ا قد امكن للملائكة ان يعبثوا ببعض الاشياء لتكوين
جسد الانسان مثل اخذ التراب وجعله كما انه لم ان يجمعوا الغبار في
القيامة

تنبه ٢ قال ابن سينا ان لقوة الجسم السماوي ان يولد
الحيوانات وهذا خطأ هوى فيه القدماء وقد اصلحه العلم بما اتى به
من الادلة الصادقة بان الحي لا يولد الا الحي

الفصل الثالث

هل جسد الانسان غاية في الاتقان لما هو معد له

١٠ اعلم ان جسد الانسان لما كان معداً لقبول حركات لا بد
منها التام قوامه لزمه ان يكون على هيئة من الاتقان تتم بها غايته وعلى
ترتيب ينفع الاحساسات ويعضد ورودها اليه محكماً معداً لكل ما
يأتيه من التأثيرات على انه لو خل في عضده النفس في مقاصدها
لارتبكت هي ذاتها فيما يلزم ان تتجنبه او تميل اليه فلزم والحالة هذه
ان يكون مركباً من اجزاء كثيرة يتحد بعضها ببعض على وجه فيه
من الاتقان اعظمه ذلك لقبول التأثيرات التي تتوهم وإيداء كثير
من الحركات التي تختلف لصلاً وفرعاً وهذا ما نشاهده فيه لقبوله
الحركات من جميع الجهات وهي لا تؤثر فيه جرحاً ولا ضرراً اذ له من
الاعضاء ما يقيه مؤنة تجنب الاذى ومنااة كل ما يرد من الاضرار
على اجزائه وان اتصلت الى ما لا يدركه من الرقة فيجتمع فيها من
الثبات ما يسهل اعماله ولا يلهينا عن مداركة ما نباشره من الاعمال ولا
عن طلب ما نحتاج اليه من لوازم المعاش فالدم يسيل والروح تجري
والقوت ينضم الى الاجزاء ولا شيء يلهينا عما نفكر به او يعكر صفاه

نومنا او يبقنا عن الكتابة والقراءة او الاشغال البدوية . فاعظم به
 من ترتيب فطر الانسان عليه فان عجائبه لا تُنقضي وغاياته لا تنتهي
 أليس من اعجب العجائب نظام اللوالب والشرابين ودقات القلب ودقة
 اجزاء الدماغ وتوزيع الدم في الاعضاء كافة ومناولة كل منها ما يلزمه
 لتام قوامه ومروره من القلب ورجوعه اليه الى غير ذلك مما يحير
 العقول

كل آلة نجد لها اثرآ في الجسد البشري

١١ فالشفتان آلة للامتصاص واللسان صمامة . وعرق الرئتين
 مزمارة يفتحها الهواء ويخالف الاصوات . واللسان مضرب يضرب
 الاسنان والحنك فتنشأ اصوات تشنف الاذان . والعين بلور يعكس
 الانوار ويمثل الاشياء . والاذن طبل يحرك رنة الاصوات فيقتاولها العقل
 فيقف على معانيها . وترى للاوعية لوالب محكمة على جميع الجهات
 والمغظام والعصل بكرات وامخلة والموازنة نسب في جميع الاقطار وعلى
 الاجزاء نسيجآ يفتن غزله العقول . فان التحليلات الكيماوية وان
 ترفعت صنعاتها وبلغت في اتقانها تعجز عن ابداء ما يحدث في الجسد
 من تحليلات ما فيه من المواد التي يعضها ويحيلها ويوزعها على جميع
 الاجزاء متحفاً كلاً منها بما يلزم كل عضو من النمو والحياة والاحساس
 كل جزء له غاية مقصودة ووظيفة معينة

١٢ فالقلب معدن الروح الحيواني ومنبع الشعب المنبثة في اقطار

البدن ومدة يصل الفيض والحياة الى جميع الاعضاء على السوية وعلى
 اتم الملائمة . والدماغ مسكن افعال العقل ومصدرها : والمعدة مستقر
 التغذية والمضم . والدم يسري في العروق وهو اصل الاخلاط وقوام
 الحياة . والشرابين تأخذ الدم عن القلب وتوزعه على الاعضاء
 والاوردة تأتي به اليه من جميع اجزاء الجسم . والعضلات تتم بها
 الحركة . واللسان يفتن العقول بفصل خطابه الى غير ذلك من
 الوظائف التي يحیی ببيانها ارباب الطب والتشريح . قال احد
 الفلاسفة : لقد خلق الله الانسان على احسن تقويم وهو اعتداله
 وتسوية اعضائه لانه خلق كل شيء منكباً على وجهه وخلقه سوياً له
 لسان ذلق ينطق به ويد يتناول بها ما كوله ومشروبه وهو اعدل
 الحيوان مزاجاً واكله افعالاً وألفظه حساً

الفصل الرابع

في المقابلة بين الانسان والبهيمة

١٣ خلق الله الانسان واقاض عليه من النطق ما لا يفيضه على سائر
 الحيوانات الا انه سبحانه قد متمها بقوى ووسائل تمكنها من صيانة
 حياتها ومواصلة انسالها فاستودع بعضها جلوداً ثقياً من البرد والحر
 وبعضها قشوراً وبعضها اصدافاً وقد مكن كل صنف منها بما يمدّه
 ضد ما يطرأ عليه من الوثبات الخارجية فنها مالة من الاسلحة ما
 يمكنه من منازله القوي ودفعه ومنها ما تمكنه خفته من الفرار ومنها ما

اذا عرى عن ذلك حفر في الارض حفرًا يتوارى فيها او يجنفي داخل
او جرة ليس للقوي ان يصل اليها ومنها ما يطير ومنها ما يدافع
نفسه بقرونه ومنها ما يدافع بأسنانه او مخالبه

ولما كان بعض الحيوان أعد قوتًا لغيره استودعه الخالق سبحانه
قوى تمكنه من التوالد الكثير بحيث لا يفنى صنفه وان ارتحل الى
محال بعيدة لا يقدر القوي ان يصل اليه وقصارى فان لكل من
الحيوان ما يمكنه من صيانة حياته وبقاء نسله

١٤ واما الانسان فقد خلقه عريًا عما متم به سائر الحيوان
لان الحكمة تسترد اليه ما تنكره عنه الطبيعة وهي تعلمه كيف يتقده
وكيف يدافع عن نفسه فيخترع من الآلات ما يصونه ومن لوازم
المعاش ما يحتاج اليه . وعلاوة على ذلك فان ما تنكره عنه الطبيعة
فالما يرجع الى جماله بما ليس للسان ان يصفه فلو منحت الطبيعة
الانسان ما منحته الحيوان من الاسنان او القرون او المخالب او الاذنان
او الاوبار المختلفة او الالوان لامسى الانسان من اقبح الحيوانات
صورة كما انها لو نزع عن الحيوان ما تمتعه به من الاغطية والاسلحة
لجعله في اقبح قالب من التكوين ضعيفًا ليس له ان يدافع عن نفسه
فتوبه يصونه من ذات قطارته ويزينه اما الانسان وهو الحيوان
الابدي بنفسه لم يميزه الخالق من الخارج بل من الداخل لانه لا
يلتص من جسده ما يدافع به عن ذاته بل من نفسه ولذلك كان مما

لا طائل تحته يمكنه بغطاء او غيره صيانة لنفسه فضلاً عن أن مثل هذه الاغطية تكسر من جمال جسده . فما اقبج ما يأتي به اصحاب الاتفاق بل المادة العمياء على اختلاف ما يأتون به من الوجوه

١٥ يقولون اولاً: ولكن الحيوان افضل منزلة وحالاً من الانسان لان الانسان يولد عرباتاً ضعيفاً في احتياج الى لوازم العيش والوقاية اما الحيوان فذراه حالمًا يخرج من بطن امه منتصباً على ارجله مكسواً باغشية تصونه بل تعاونه على احتمال الهواء فيطلب الحليب والقوت من غير ان تحمله امه عليه ولذلك فانه يكون افضل حالاً من الانسان ولكن هل يمانع الضعف الانسان عن النمو وقبول التربية ؟ او يقولون ان تربيته صعبة فان تربية الطيور لا صعب جداً من تربية الانسان لما تحتاج اليه من بناء الاعشاش وجمع الاقوات . ثم ماذا يكون الفرض من فضل العقل اذا خلق الانسان متحصناً بكل ما يحتاج اليه اليس انه يستخدم جميع البهائم مها كان الامر من كبرها وقوتها فالقيلة تخضع له والاسود تهابه فهو اذن افضل منها

١٦ يقولون ثانياً ان الانسان عرضة لامراض تفضي به الى الموت فما اشقى ما هو عليه

أو تريدون ان تكونوا آلهة . لانريد انما نرى ان الخالق لم يعن

بخلقهم

نتكلم عن العناية الصمدانية وعن موافقة الامراض والشرور في

الكلام عن الله انما ندكر شيئاً بخصوص الانسان فتقول ان الموت لا بد منه لانه يتوقف على انحلال الطبيعة وهي تتحل لا عماله والامراض تقرب وطئته اذ لو كان الانسان ذا قوة تدفع كل نوع من الامراض لما امكن الموت ان يطئه لانه نتيجة الامراض الا اننا لا نرى سبب في الانسان ما يدفع الامراض عنه فهو مركب من لحم ودم وعظام واوعية كلها قابلة للفناء والزوال وليس في جميع ذلك ما يشف عن قوة في وسعها دفع الامراض وعليه فاذا اردنا ان نصون الانسان من الامراض ومن ثم من الموت لزمنا ان نستنزل عليه قوة من السماء تمنع انحلاله وقد هبطت اليه هذه القوة الا انه لم يحافظ عليها ففقدناها فرجع الى حالته الطبيعية وصار كله جسدياً على رغم ما يثيره فيه الروح من الرغبة في ابتغاء البقاء . وهذا الروح لا بد من وجوده فيه والا لما امكنه ان يرغب في البقاء لان الجسد تراب ولا نجد في التراب ما لا يكون ضعيفاً وقابل الانحلال ثم لما كان الانسان من طبعه مدنياً لزمه ان يكون على جانب من الضعف فيضطر الى التماس المدد من اقرانه ويبان ذلك في الكلام عن الحكمة العملية

الفصل الخامس

في اشكال الحيوان واعضائه

١٧ لما خلق الله الحيوان لم يشأ ان يكون على الشكل المدور ليتمكن من المشي والاتجاه الى الجهات فجعل الرأس في قمة الجسد

واستودع فيه جميع الحواس فيقف على جميع ما يرد على الجسد من
 التأثيرات ويحسن ادارتها ثم جعل الاعضاء منها طويلة وهي الارجل
 والايدي وقد بادل الايدي في بعض الحيوان باجنحة تمكنه من الطيران
 ثم لما اراد ان يكون هيكل الحيوان ثابتاً احاط به عظاماً منها طويلة
 ومنها قصيرة مرتبطاً بعضها ببعض على شكل قعر السفينة ويسمى
 مجموعها بالفقرات الظهرية ولم يشأ ان تكون هذه الفقرات عظماً
 واحداً لئلا يتعذر على الحيوان السير والانحناء وقد جعلها نحية تضم
 في داخلها الامعاء وسائر الاعضاء اللطيفة الرخوة لئلا يصل اليها ما
 شأنه ان يجر اليها ضرراً . وقد استودع جميع ذلك عقداً احاطها
 بانسجة مرنة تمكن الاعضاء من الحراك من غير ان تشعر بمشقة
 تستوقفها عن مباشرة اعمالها وتتميم وظائفها . اما الاجزاء الباطنية مثل
 القلب والرئة والامعاء وغيرها فقد استودعها عروفاً على شكل جداول
 تجر الدم الى جميع اقطار الجسد فتسقيها وتحببها بدون كلفة ولا مشقة
 ويغشي جميع ذلك غشاء نسيجه جلداً يحيط به في البعض وبر وفي
 البعض ريش وفي البعض قشوراً اما في الانسان فهو زينة وجمال
 وهذا الترتيب نجده واحداً في جميع اصناف الحيوان . الرأس اولاً
 ثم الرقبة ثم الصدر والايدي ثم الاضلاع وما تكنفها ثم اعضاء التناسل
 ثم الارجل وكل من هذه الاجزاء له مركز اذا حاد عنه تخرب
 الجسد كله . ألقير الله ان يحيل مثل هذا الترتيب العجيب

الفصل السادس
في تركيب الجسد اجمالاً

١٨ الجسد مركب من عظام وعضلات واوعية واعصاب واغشية
واعضاء مختلفة التركيب ونحن نذكر جميع ذلك على حدة

العظام

١٩ العظام هي الاجزاء الصلبة التي يتركب منها هيكل الجسد
وهي الرأس والجزع والاطراف . اما الرأس فاجزاءه الجمجمة والوجه
فالجمجمة هي الجزء العلوي من الرأس وهي مركبة من ثمانية عظام
وهي عظم الجبهة من الامام وعظم المؤخر من الخلف وعظام الجدارين
من الجهة العليا المتوسطة وعظام الصدغين من الجهة الجانبية وعظم
القاعدة وعظم من اسفل في قاعدة الجمجمة واتحادها بمصل عنه طبقة
عظيمة تحفظ المخ وما يتعلق به . اما الوجه فتركب من ثلاثة عشر
عظاماً وهي عظام الانف وعظام الظفرين وعظام الوجنتين وعظام الفك
الاعلى وعظام سقف الحنك وعظام الفك الاسفل والعظم اللامي

٢٠ اما الجزع فتركب من السلسلة الفقرية ومن عظام الحوض
فالسلسلة الفقرية مركبة من عظام صغيرة غير متسقة الشكل تسمى
بالفقرات وعدوها اربعة وعشرين عظماً وتنتسم الى ثلاثة اقسام وهي
العنقية والظهرية والقطنية على حسب وضعها فمن اجتماع بعضها الى
بعض تتكون قبة تعرف بالقناة النخاعية لمرور النخاع الشوكي فيها

ومن ذلك يتكوّن عمود يعرف بالعمود الفقري يتصل من الاعلى بالججمة
ومن الامام بالاضلاع ومن الاسفل بعظام الحوض وفيه ثقب كثيرة
تمر فيها اوعية واعصاب وترتبط به اربطة عضلات البطن والصدر
والعنق . ويوجد بين كل فقرة مادة ليفية غضروفية يتكوّن عنها مفصل
الفقرات . اما الصدر فمركب اماماً من القص وجانباً من الاضلاع
وخلفاً من الفقرات واما الحوض فاجزأؤه اربعة وهي عظام المرفقة
من الجوانب وعظام العجز والمصعوص من الخلف

٢١ اما عظام الاطراف فتقسم الى عليا وسفلى فالاطراف العليا
تنقسم الى ظرف ايمن وطرف ايسر كل منها مركب من عظم الكتف
والترقوة من الاعلى ومن العضد والساعد من الوسط ومن عظام اليد
من الاسفل . فالكتف عظم عريض غير منتظم الشكل هو في الجهة
العليا الخلفية والترقوة عظم مستدير هو في الجهة المقدمة العليا من
الصدر يتصل من الانسية بعظم القص ومن الوحشية بعظم الكتف
والعضد عظم مستطيل ينقسم الى جسم وطرفين فالطرف الاعلى
متصل بعظم الكتف والاسفل بعظم المرفق . والساعد مركب من
عظمين احدهما وحشي ويسى بالعكبرة والاخر انسي ويسى بالزند
وكل منهما له طرفان وجسم . واليد اجزأؤها ثلاثة وهي الرسغ والمشط
والاصابع فالرسغ له ثمانية عظام والمشط خمسة والاصابع تسى عظامها
سلاميات فكل اصبع مركب من ثلاث سلاميات ما عدا البام فانه

مركب من اثنتين . واما الاطراف السفلى فتتقسم ايضا الى طرف
ايمن وطرف ايسر وكل منهما ينقسم الى فخذ وساق وقدم . وهذا
القدر كافٍ في ذكر العظام

العضلات

٢٢ العضلات هي الكتلة اللحمية الموجودة في جميع اجزاء البدن
وهي منقسمة الى اقسام كثيرة منها عضلات الوجه وهي الاجزاء
اللحمية المكوّنة لشكل الوجه المرتبطة بعظامه والحركة للاجفان العليا
والسفلى والمكوّنة للوجنات والحددين والذقن . وعضلات الاسنان
وعضلات الشفة وعضلات العنق والصدر والظهر . وعضلات الاطراف
العليا وهي عضلات الكتف والمضد والساعد واليد وعضلات الحوض
التي تعاون على الولادة وخروج الفضلات ثم عضلات الاطراف
السفلى وهي عضلات الفخذ والساق والقدم وجميعها تكسب الاعضاء
شكلها وحركتها وهي مركبة من اليافٍ لحمية تأتني اليها كمية من الدم
فيكسبها اللون الاحمر

الاورعية

٢٣ ان الاورعية التي توجد في الجسم نوعان : اورعية دموية واورعية
لمفاوية فالدموية على ثلاثة اقسام وهي الشرايين والاوردة والاورعية
الشعرية

اما الشرايين فهي العروق المنتشرة من القلب الى جميع اقطار

البدن وتحتوي على دم احمر مفتر ينبت في جميع اجزاء الجسم بمقتضى ما لها من الوظائف . واما الاوردة فهي التي تتكوّن من دائرة البدن وتأخذ من الغلط شيئاً فشيئاً الى ان تنتهي الى القلب وهي تحتوي على دم اسود غير نافع للتغذية يقذفه القلب الى الرئتين فيستجبل بواسطة النفس الى دم احمر ثم يرجع ثانياً الى البدن بواسطة الشرايين المذكورة لاجل ان يكون نافعاً له . واما الاوعية الشعرية فهي الاوعية الدقيقة المنتشرة على سطح البدن المتكوّنة من انتهاء نفّرع الشرايين وابتداء تكوّن الاوردة وهي تحتوي على دم بين الاحمر والاسود . واما الاوعية الليمفاوية فهي الاوعية التي يوجد فيها مادة يضاء تعرف بالليمفا وهذه الاوعية موجودة ايضاً على سطح البدن الا انها لا تشاهد الا بعسر وتوجد بكثرة في الاحشاء البطنية وهي التي تأخذ المسادة الغذائية وتوصلها الى الدم الوريدي قبل وصوله الى القلب لاجل اختلاطها به وصلاحها في الرئة وهي متوزعة في الشرايين لاجل صلاح البدن وهذا القدر كافٍ فاعظم به من حكمة خالقة

الاعصاب

٢٤ الاعصاب هي الخيوط البيضاء الدقيقة التي تنتشر في جميع اجزاء البدن يصدر عنها الاحساس والحركة وهي نوعان اعصاب تأتي من الدماغ واعصاب تأتي من عقد العصب الاشرأكي فالاولى هي اعصاب الحياة الحيوية والثانية اعصاب الحياة التامية والاولى مدارها

الحس والحركة والثانية مدارها حركات الجوع والشبع والاحساسات
 الباطنية . ثم الاولى منشأها المخ فبعضها يخرج منه على هيئة خيوط
 رفيعة من ثقب مخصوص ويتجه الى اعضاء مخصوصة وذلك مثل
 العصب السمعي والبصري واللساني والشمي . وبعضها يخرج على هيئة
 حبل غليظ من ثقب عظم المؤخر وينزل في قناة العمود الفقري فيخرج
 منه فروع كثيرة من كل جانب تتوزع في الاعضاء والمضلات
 المجاورة لها وهذا النوع من الاعصاب مركب من جزئين جزء ليبي
 ابيض وجزء قشري سنجابي فالجزء الابيض منوط بالحركة والسنجابي
 بالاحساس ومن انتهاء هذه الاعصاب في الاطراف والجلد تتكون
 جاسة الحس والاحساس العام . واما اعصاب الحياة النامية فهي عصب
 عقدي موضوعة في تجويف الصدر والبطن على جوانب السلسلة
 الفقرية يخرج من عقده فروع سنجابية اللون تتوزع في الاعضاء
 الباطنية مثل الرئة والقلب والكبد والمعدة والامعاء والرحم والمثانة
 والكلية ولذلك قيل انه من اعصاب الحياة النامية توزعه في الاعضاء
 الجنينية عليها نمو الانسان وكل من هذين النوعين من الاعصاب مهم
 لاجل حفظ وظائف الاعضاء في حال صحتها

الاعشية

٢٥ ان الاعشية التي في البدن على انواع منها غشاء الجلد وهو
 الغشاء الموجود على ظاهر البدن الملتصق على جميع اجزائه ويتبني عند

القوات الطبيعية وهو مركب من بشرة ظاهرة وأخرى باطنية وجزء وعائي وجزء خلوي ومنها الغشاء المخاطي وهو الغشاء الباطني المغطي لجميع الاعضاء الباطنية وهو كأنه استطالة من الجلد لانه ينتهي عند انتهائه فيغشي جميع الاعضاء من الباطن كما ان الجلد يغشي جميع الاعضاء من الظاهر ومنها الغشاء المصلي وهو الغشاء الرقيق المغطي لتجويف البطن وهو غير متصل بالظاهر والمغشي أيضاً لغلاف القلب ولتجويف الصدر ومنها الغشاء الزلالي وهو الغشاء المغطي لتجويف المفاصل . واما المنسوجات فكثيرة ايضاً فمنها المنسوج الخلوي وهو منسوج رقيق مشبك ببعضه على هيئة خلايا النحل وهو موجود في جميع الاغشية والاعضاء ومنها المنسوج الليفى وهو ألياف مجمعة مع بعضها على هيئة حزم ويتكوّن من ذلك الاوتار والعضلات ومنها المنسوج الوعائي وهو منسوج مندمج يتكوّن من باطن الاوعية خاصة ثم ان جميع هذه الانسجة والاغشية تحتوي على اوعية دموية رقيقة واعصاب دقيقة لاجل وجود الحياة فيها . فما اعظم حكمة الخالق سبحانه فكيف يحجده الانسان

الفصل السابع في الحواس الظاهرة

٢٦ ان الكلام بما يتعلق بكل من اعضاء البدن على سبيل التفصيل مما لا يحول له بطلال في مثل هذا التأليف فقد اتى به الاطباء على اتم

بيان واحسن تدقيق غير ان الجسد لما كان من اجزاء الانسـان
الجوهرية لـمـا ان نذكر شيئاً عن الاجزاء التي يتـعلق بها اصل الادراك
في الانسان وهي الحواس الظاهرة

العين

٢٧ العين آلة البصر ولها اجزاء ظاهرة وباطنية اما الظاهرة فهي
الحاجب والجفن والاهداب . فالحاجب قوس عظمي نوفي الشكل
مغطى بجلدة سميكـة يـنبـت فيها شعر يختلف خفة وغزارة ولونا ويعرف
بشعر الحاجب وهو معد لصيانة العين من تأثير الاجسام الاجنبية .
والجفن هما طبقتان غشائيتان تكونان امام العين وينقسمان الى اعلى
واسفل فالجفن الاعلى مركب اماماً من الجلد وخلفاً من الغشاء المخاطي
للعين ووسطاً من طبقة لحمية تعرف بالعضلات الجفنية وفيه من حافظه
السفلى غضروف رقيق يعرف بالغضروف الضفيري وينبت في الجفن
من اسفل شعر يعرف بالاهداب العلوية ويتصل من الجفن الاعلى
بالحاجب ومن الجهة الانسية بجلدة الانف ومن الخلف بجلدة الوجنة
ومن انطبق اطرافه على اطراف الجفن السفلى لتكوّن زاويتا العين
الانسية والوحشية . والجفن الاسفل طبقة غشائية اقل عرضاً
من الجفن العلوي اما تركيبه فمثله . واما الاهداب فـشـعر نابت في
الحافتين السائبتين لكل من الجفنين وهي على صفين صف مقدم
نابت في الجلد وصف خلفي بعده . وفي كل من الجفنين بالقرب من

الزاوية الانسية ارتفاع خفيف فيه فتحة تعرف بالصغر الدمعي وهي
مبدأ القناة الدمعية وفي كل منها على طول شعر الاهداب غدد صغيرة
تفرز مادة مخصوصة تعرف بالروص

اما الاجزاء الباطنية للعين فهي جهاز الابصار والجهاز الدمعي
فجهاز الابصار مركب من المقلة وعضلاتها واعصابها واوعيتها واغشيتها
وما يتعلق بها . فالمقلة كرة مستديرة كائنة في الحجاج مائلة لتجويفه
ولها طبقات وهي الصلبة والمشيية والشبكية فالصلبة غشاء ليفي
ايض محيط بالمقلة في جميع دائرتها وفيه ثقب من الخلف يعرف
العصب البصري وثقب من الامام تتم بالقرنية الشفافة . والمشيية
غشاء وعائي اسود اللون وفيه ثقب من الخلف يعرف فيه العصب البصري
وثقب من الامام تتم بالقرنية . والشبكية غشاء عصبي آخر العصب
البصري وفي باطنه الرطوبة الزجاجية التي فيها من الامام العدسة
المعروفة بالبلورية وهذه الطبقات متداخل بعضها ببعض . فاذا
اعتبرت العين من الامام الى الخلف وجدت فيها القرنية الشفافة ثم
القرنية وفيها في الوسط ثقب مستدير يعرف بالحدقة تنقبض
وتنبسط على حسب شدة النور وقلته ثم القرنية وبينها مسافة صغيرة
ممتلئة مادة مصليه تعرف بالخرزانة المقدمة وخلف ذلك الجسم عدسي
شفاف يعرف بالبلورية وبينه وبين القرنية فرجة صغيرة ممتلئة مادة
مصليه تعرف بالخرزانة الخلفية ويوجد خلف البلورية جسم رخو شفاف

يعرف بالجسم الزجاجي وهو مائي لتجويف الشبكية . وفي العين
ايضاً اوعية دموية لاجل تغذيتها . وفروع عصبية تتوزع في العضلات
لاجل حركتها وهذه الفروع غير العصب البصري لان البصري فرع
يأتي من قاعده المخ وينفذ من ثقب من الجهة الخلفية من الحجاج ومنه
تتكون الشبكية وهي مركز الابصار وانطباع المراتب . واما
الجهاز الدمعي فمركباته الغدة الدمعية والاصفار الدمعية والقناة والكيس
الدمعي

الاذن

٢٨ الاذن آلة السمع وهي ذات اجزاء ظاهرة وباطنة فالظاهرة
هي صيوان الاذن والقناة السمعية الظاهرة وقد اعدّها الخالق لاجتماع
الصوت ودخوله الى باطن الاذن . والباطنة هي الطبلة وعظيمة
السمع وهي المطرقة والسندان والعدسة والركاب وغشاء الاذن والفوهات
السمعية والعصب السمعي الذي فيه حاسة السمع

الانف

٢٩ الانف آلة الشم ولها اجزاء ظاهرة وباطنة فالظاهرة تكون
هيئة الانف والباطنة الحياشيم . وللانف حفرتان مغشيتان في الداخل
بغشاء مخاطي سميك في جميع جهاتها يتفرع فيه فروع العصب الشمي
وفيه تكون حلقة الشم

اللسان

٣٠ اللسان آلة الذوق وهو عضو عضلي قوي البنية كائن في الجهة السفلى من القم مالى. لاغلب تجويفه مكوّن من غشاء خاص في الوسط يُعرف بهيكل اللسان ترتبط به العضلات اللسانية التي تكسبه الحركة الى جميع الجهات . واللسان عضو الكلام والذوق وهو ينقسم الى قاعدة وطرف وجانبيين وسطحين . اما اللس وهو الحاسة الخامسة فليس له عضو مخصوص يتم عمله فيه فهو شامل لجميع اجزاء البدن يتناول كل جزء يمتد اليه الجهاز العصبي . اما كيف يتم الاحساس والادراك بتوسط الحواس فيوقفك عليه الكلام عن قوى النفس

الفصل الثامن

في الدماغ والقلب والمعدة والرئة

٣١ قد يستوقف الفيلسوف في مباحثه عن الانسان اربعة وهي الدماغ والقلب والمعدة والرئة لما لهذه الاجزاء من العلاقات الجوهرية في البنية البشرية

الدماغ

٣٢ الدماغ جبل غليظ عصبي ينشأ من النخ ويخرج من الجمجمة من ثقب من المؤخر وينفذ في قناة السلسلة الفقرية مرسلًا فروعاً عصبية تخرج من ثقوب في الفقرات على جوانبها من كل جهة فاول ما يرسل منها انما هي الفروع العصبية المتقية ثم الفروع الظهرية . اما هذه

الفروع فقبل ان تتوزع في عضلات الظهر والاطراف يتكون من اجتماعها تحت الابط شبكة عصبية تعرف بالصفيرة العصبية تنشأ عنها الاعصاب المضدية والساعدية وتنتهي باعصاب اليد وهي بنزولها الى السفلى على طول القناة الظاهرية تتوزع في احشاء البطن والصدر وفي اغشيتها ثم ينتهي هذا الدماغ عند انتهاء القناة النخاعية في العجز بفروع كثيرة تتوزع في الحوض واعضاء التناسل وينزل منها من كل جهة فرعان احدهما يسمى بالعصب الوركي من الامام والاخر بالعصب الفخذي من الخلف وهذا ينتشر في كل الجسم ويكسبه الاحساس العام

القلب

٣٣ القلب عضو عضلي كائن في تجويف الصدر من الجهة اليسرى تحت الثدي الايسر وهو صنوبري الشكل منقسم الى قاعدة وطرف ودائرة وله اذنيان وبطينان ويسرى ويمنى وهو مركز دورة الدم تنتهي اليه الاوردة الالقية من جميع اقطار البدن ومنه تتوزع الشرايين الى جميع اجزاء الجسم وهولا يزال في انقباض وانبساط لدفع الدم وقبوله . ولارباب الطب شروحات وافية فيه

المعدة

٣٤ المعدة من اهم اعضاء البدن بعد القلب والرئة والنخ اذا يتم فيها

هضم الاغذية وهي كيس غشائي كائن في تجويف البطن فوق الامعاء
يحاورها من اليمين الكبد ومن الشمال الطحال ولها فتحة علوية تتصل
بالمرء واخرى سفلية تتصل بالامعاء . وطبقاتها ثلاثة طبقة ظاهرة
مصلية وطبقة متوسطة ليفية عضلية وطبقة باطنة غشائية مخاطية

الرئة

٣٥ الرئة موضع التنفس وهي عضو اسفنجي رخو لين لا يزال
بين انقباض وتمدد لقبول الهواء الذي تستنشقه ثملا لتجفيف الصدر
وهي في الانسان اثنتان واما شكلها فخروطي واما عملها فسيأتي بيانه
في الكلام عن التنفس وهذا القدر كاف

الفصل التاسع

في الغذاء

٣٦ كل حي يتناول مما يكتنفه من المواد اطعمة اذا ما داخلت
جسمه وتحولت اليه وصارت اجزاء مكمله لاجزائه فحي بها جسمه
واخص هذه المواد الاكسجين والهيدروجين والكربون والازوت
التي يتوقف عليها غذاء الانسان الا انها لا تقذيه الا طالما احياءها
المبدأ الحي فاذا فارقتها ماتت واندفعت الى الخارج وعليه كان لا بد
للغذاء من مواصلة المناولة والاخراج بمقتضى افعال لا بد منها وهي
الهضم والدوران والتنفس والافراز والتحويل

المضم

٣٧ المضم فعل يستحيل به الطعام الى صورة صالحة للافذاء
 والمضموم خمسة الاول في النعم والثاني في المعدة والثالث في الكبد والرابع
 في العروق والخامس في الاعضاء فالنعم بتوسط المضم يهيئ الطعام
 للانحلال والنضج ثم يرسله بتوسط البلعوم الى المعدة فيصادف هناك
 عصارة مائية اذا ما طبعته انتقل الى المعنى الرقيق فيختلط بالصفراء
 التي يفرزها الكبد فيسير على شكل سبز الدورة في الامعاء الى ان يتم
 المضم ولكن لما لم يكن كاملاً تكوّن عنه شيان وهما الكيلوس الذي
 تمتصه العروق وتوزعه الى الدم والاعضاء والكيروس الذي ينقل الى
 المعى الغليظ فيندفع بتوسط الشرج الى الخارج ثم لما كانت المعدة
 معدة لتضج الاغذية كانت تطلبها كلما خلت منها فتتولد حاسة الجوع
 وحقيقتها انها شهوة الاغذية العادية غير انها تختلف باختلاف الحيوان
 فمنه ما يشتهي جميع الاطعمة والاشربة وهو الانسان ومنه ما يشتهي
 الاطعمة الاحمية وهو الحيوان ذو الانياب والطيور ذو الخالب ومنه ما
 يشتهي الاغذية النباتية وهو الحيوان المجتر فتمت وصلت الاغذية الى
 المعدة زالت شهوة الاكل وخلفها حاسة الشبع . واما حاسة العطش
 فتتولد عن وجود الاغذية في المعدة ليتم نضجها فاذا ما وصلت الماء
 اليها بدت حاسة الري

نتيجه : الأكل ضروري للحياة لكن لا بد من اجتنب البطنة لانها

تذهب بالصحة والقطنة

الدوران

٣٨ ان الدم هو العصارة المغذية للبدن فيدخل جميع اجزائه
 معبراً اليها ما تحتاجه من الغذاء الملائم لقوامها ومستخرجاً ما يسمي غير
 ملائم ولا نافع لها اما هذا العمل فيقتضي حركة متواصلة سموها
 بالدوران وهو تسلسل الدم في العروق . هذا الدوران لا بد له من
 مركز يدور حوله وهو القلب وقد سبق وصفه وكيف يدخل الدم اليه
 ويخرج منه بعد ان يرسله الى الرئة . واعلم ان الدم اذا خرج من
 القلب لا يرجع اليه من الفوهة التي خرج منها لانسداده بصمام بعد
 خروجه ثم اذا بطل الدوران وان قليلاً مات الانسان لا محالة
 تنبيه: ان حركات القلب غير ارادية انما تؤثر بها انفعالات النفس
 كثيراً مثل الفرح المفرط والحزن وغيرها من الوجدانيات

التنفس

٣٩ التنفس آلة الرئتان يمددها من خلف الاضلاع ومن قدام
 الحجاب الحاجز فيهما كثير من الخلايا التي يملأها الهواء الجوي
 فالخنجره التي هي جزءها الاعلى تحتوي على آلة الصوت وفوهتها
 اللوات اما التنفس فلا بد له من فطين وهما : الزفير والشهيق فالزفير
 يدخل الهواء الى الرئة والشهيق يخرج منه الا انه لا يخرج منه كله
 بل يبقى فيه جزء يعبر اغشية الرئة وينقل الى الدم وينحل فيه

فيؤثر الاكسجين الذي فيه بالكريات الدموية ويغير لونها الضارب الى السواد الى لون ضارب الى القرمزية فيصير الدم شريانياً ويمر في البدن كله الدم الذي حله فيدخل معه في الاعضاء ويشعلها اي انه يمزج بالكربون الذي يصادفه فيتكوّن الحمض الكربوني وبالميدروجين فيتكوّن الماء . فالكربون المحلل يكسب الدم لوناً احمر قائماً ثم يرجع مع الدم الى الرئة فيدخل بين الاغشية في الخلايا الرئوية وعند الشيق يتدفع الى الخارج مع كمية من الماء وعليه فيكون الغرض الجوهرى من التنفس اخراج الميدروجين والكربون من البدن اذ لا بد من تجديدهما مثل سائر العناصر وهو ضروري لبقاء الحياة . اما الاشتعال في جميع اجزاء الجسم فيولد الحرارة فيمدّها التبخر الذي يتم على سطح البدن

تنبيه : لا بد من تجديد الهواء في غرفة الرقاد والا حصلت اضرار لا سبيل للطب الى شفائها فان الانسان سمٌ لخليطه . ومثله تجنب رائحة النجاسات والازهار العطرية فان ما يتصعد منها من الكربون يكون مؤداه الاختناق

الافراز

٤٠ الافراز يتوقف على الفائط والتبول وسائر الافرازات الجلدية . والمفروز مواد ازوتية ومعنية

التحويل

٤١ التحويل وان كان غير معروف كما ينبغي فهو من اهم افعاله
التغذية لانه يمكن العضو من التماس ما يلائمه من الاغذية الدموية
لنموه وكال قوامه

الفصل العاشر

في فضل الجسم البشري وملائمة اعضائه وتربيها ووظائفها

٤٢ هذا الفصل ننقله عما كتبه القديس امبروسوس في كلامه
عن اليوم السادس (هيكل امبريون كتاب ٦ فصل ٩)
قال ما ترجمته بتصرف : نحن نقول شيئاً عن جسد الانسان
فمن يمكنه ان ينكر انه افضل سائر الاجسام فضارة واكملها تركيباً على
انه وان كانت الاجسام الارضية تبين انها متساوية عنصراً وكان من
البهائم ما هو اشد قوة واعظم كبراً فان صورة الجسد البشري هي
اشد جمالاً لانه خلق سوياً فلا هو جسم فيدرى عليه ولا صغير فيقرع
عليه فان هيئة بدنه عذبة فضرة فلا نقذعها جسامه البهائم ولا يسفه
عليها الضعف المفرط

لا ينبغي ان تكون الانسان انما هو على شكل تكوين العالم فكما
نرى السماء ترتفع فوق الجو والارض والبحر التي هي بمنزلة اعضاء
للعالم كذلك نرى الرأس مرتفعاً فوق سائر الاعضاء وهو افضلها
واعلاها علوً برج فوق اسوار المدينة وهذا البرج سكنه حكمة اشار

اليها الحكيم بقوله . لان عين الحكيم في رأسه (ابن سيراخ ٢ : ١٤)
وهي منبع القوة التي تسري الى سائر اعضائه فاية قوة تلمسها الايدي
او اية سرعة تلمها الارجل ان لم تمدها قوة تثبت اليها من الراس
انبعث امر يبرزه الامير . وماذا تفعل البسالة اذا كف الراس ان
يمدها بالانارة او ماذا ينفع الفرار من المهلك وعين الفطنة مفقودة
فما اعذب الراس قمة وما انضره وما ابهج ما ينبت فيه من الشعر فاعظم
لشعرة من زهرة فما اوقره في الشيوخ والكهنة وما اهلوه في الابطال وما
انضره في الشبان وما اجمله مسرجاً في النساء وما احبه في الاحداث
فارقم الشعر عن الراس قبح منظره وصار لا يقي الدماغ حرارة تلفحه
او برداً يقرصه فان الدماغ منبع تجري امياهه في اقطار البدن كافة
والطبيعة تصونه بحمال راس هو على اتم ترتيب . فماذا يكون الانسان
من غير راس وهو كله في راسه فاذا نظرت الى الراس عرفت
الانسان كله واذا ازيل او نقص امسى الجسم هيكلاً لا سبيل الى
معرفة قيومه فيطرح جثة لا اسم لها ولا قيمة

وللرأس جبهة تنطق بما يتور النفس من الاحوال المتضاربة
فتراها تارة فرحة وأخرى حزينة فاذا ارتفعت بدت امارات الغضب
والقسوة وان انخفضت نطقت شواهد اللين والدمائة . هذه الجبهة
ترزنها الحواجب من اسفل فتزيدها بهجة وبشاشة ونقي العين قدي
يتطاير او تنقط عرق تهبط اليها من عل فتستوقفها عن الابصار او

توذيها

اما العيون فتحت الحواجب في تجويف كانه في لحف جبل
تزيده قمته تحصيناً وثباتاً وهي عين على الجسد كله لتنظر كل ما يرد
عليه من الخارج فمثلها مثل حرس على اسوار المدينة وابوابها لاتأخذهم
سنة فان اول شيء ينتبه عند اليقظة انما هما العينان تنظران وتبينان
ما حولهما فما انتبعت حركاتها فانما تنطق بما يخامر النفس من الانفعالات
باجل من مرآة ترسم فيها الاشباح فهي توقفك على اسرار نفيسة ليس
لغيرها من الحواس ان يشف عنها الا اللسان

واما الاذن فليست احط منزلة ولا اقل جمالاً . هذه الآلة
يزينها صيوان يزيدها نضارة ويدفع عنها ما قد يجري اليها من اوساخ
الراس ورطوباته ومن البرد المجد والحرارة المفسية فيقرع المصوت
طبائتها ويصل الى العصب السمعي وما من شيء يصد في سيرة فلو لم
تكن الاذن على هذه الهيئة لاسى في وسم كل من الاصوات الشديدة
ان يصرعنا بل ان يجعلنا صماً ثم ان الطيات الباطنية هي على هيئة من
الترتيب تنشأ عن نعم توقفنا على جودة الاصوات او قبحها فهي في
منزلة كهوف في جبال او غار رب في صخور او تكليس نهر اذا وقع
المصوت فيها رده الصدى على اعذب رنة واجمل نعمة

وماذا اقول عن الانف فهو بثقيته مثل مفارقة معدة لقبول
الروائح والرائحة لا تمر به سريعاً انما تستمر ريثما يشعر بها الدماغ وتلذ

بها الحواس او تذكرها ولذلك كانت ابقى اثرآ من الصوت والمرئيات
وقد تستمر مدة النهار كله لبقاء مؤثراتها فيه وهو مجرى لافراز
سوائل غير نافعة تتجمع فيه فتخرج

اما اللس فمن اهم الحواس فانه يجر الى النفس لذائذ عذبة
ويمكنها من الاتيان باحكام صادقة فذا اكثر ما يوقفنا عليه من الاشياء
التي لا يمكننا من الوقوف عليها لا نسمع ولا الابصار

اما وظيفة النعم واللسان فعامة لانها منبج ما ينبث في البدن من
القوى والبقاء فاذا كف النعم عن مناولة الطعام ضعف الابصار والسمع
والشم واللس ووهنت القوى وانطفأت انوار اللذات بل امسى الانسان
جمادآ لا يؤثرفيه شيء من الافعال الحية . اما آله فالاسنان وهي
تمكن من مضغ الطعام وتهيئوه للهضم ومن احسان التعبير فلا لغة بدونها
ولا كلام واضح . واما اللسان فهو آلة الاكل والكلام لانه يعي
اللقمة للاسنان ويعرب عن الصوت الذي يقرع الاذان فالشعور بالصوت
هو بالاشتراك بين الانسان والبيهة اما الاعراب عما يؤثر بقباله من
الاحساسات المتخالفة فمن خاصيات الانسان . فان البيهة ترفع اعينها
الى السماء الا انها تجهل ما ذا ترى وهي ترى طلوع الكواكب وغياها
وزخرفة السماء ودوران الكواكب وانوارها وتشعر بتغير الفصول
وتسمع حركة ما يعصف من الالهوية وشم وتحس . اما الانسان
فيشعر بجميع ذلك ويدركه ثم يخبر عنه فهو بالحقيقة آلة الصوت

الالهي وعليه قول النبي : صوت قائل ناد فقال ما ذا انادي كل بشر
عشب (اشعيا ٤٠ : ٦) فان الانسان انما استودع اللسان ليقول
وينادي : انك في الحفية اعلمتني الحكمة (مر ٥٠ : ٨)

وما ذا اقول عن قبلة النعم فانها عربون الحنو والمحبة فان الحمام
يقبل بعضه بمضاً ولكن ابن قبلة الحمام من قبلة الانسان وعذوبتها
فانها تشف عن انعطاف حب يحمل القلوب واحداً ولذلك قد عدّ
السيد المسيح قبلة يوداس من اقبح الخيانة . أبقلة تسلم ابن الانسان
(لو ٢٢ : ٤٨) فما اقبح ما تأقي به فانك تحمل علامة الحب علامة
مكر وخيانة وقصارى القول فان للانسان وحده ان يرب بغمه عما يشعر
به باصفره قلبه وجناته

اما ما يتعلق بالاعضاء الباطنية فقد قدمنا قدراً من الكلام وافيّاً
لما نحن منشغلون فيه . هذا البدن قد جعله الله سبحانه على هذه الهيئة
البديعة من الاتقان والارتباط ليكون سكناً لشيء آخر هو اشرف
محتداً واعلى منزلة مما يحمل فيه وهي نسمة الحياة فنفخ في الله نسمة
حياة فصار الانسان نفساً حية (تك ٧٢) ونحن نتكلم الآن عن
هذه الحياة

المبحث الثاني

في الحياة

الفصل الاول

في الحياة اجمالاً

٤٤ الحياة عبارة عن قوة تقضي الحركة الذاتية القارة ولذلك فانها تكون مكملة لما تبدو فيه عند فعله والا كانت حركة لا حياة فيها مثل حركة الاجسام بقوة الجاذبية وغيرها . قال القديس ثوما (جزء ١ م ١٨ ف ١ في خلاصة اللاهوت) ما ترجمته . ان الاشياء التي تحيا حياة ظاهرة تمكننا من الوقوف على اي الاشياء من شأنه ان يكون حياً واي لا يكون حياً ولكن الحياة الظاهرة تنطبق على الحيوانات فقد قال الفيلسوف (بنات ك ١ ف ١) ان الحياة ظاهرة في الحيوانات وعليه فيترتب تمييز الاحياء من غير الاحياء على ما به يقال ان الحيوانات حية وهو ما به تظهر الحياة اولاً وتبقى آخراً ولكننا نقول ان الحيوان يحيا متى اخذ يتحرك من ذاته ولا نزال نحكم له بالحياة ما ظهرت فيه تلك الحركة اما متى انقطعت حركته من نفسه بل بدأ يتحرك من غيره فقط فيقال انه ميت لنقصان الحياة فيؤخذ من ثم ان الحي في الحقيقة ما يحرك ذاته نوعاً من الحركة . . . وعليه فالاشياء التي تتحرك حركة ما او تفعل من نفسها فيقال لها انها حية واما الاشياء التي ليس لها من طباعها ان تتحرك او تفعل فلا يمكن لنا ان

نسميها حياة الاعلى وجه من التشبيه

فيؤخذ من كلامه ان الاشياء لا تكون حية ما لم يكن لها شيء ذاتها مبدءاً لاي فعل كان بل لفعل قار مثل حركة الحيوانات التي تترك من نفسها ولذلك كانت الحياة تقتضي ولا بد الحركة الثانية القارة سواء اخذت هذه الحركة بمعنى الفعل او بعض التعبير مثل الاحساس والادراك . فالحي اذن ما كان فيه مبدءاً هذه الحركة

٤٥ قد اعمل الفكر اصحاب الفيزيولوجيا في الاجزاء التي يتركب منها البدن وفيما لكل من الافعال والوظائف ومن العجيب كيف اعموا عيونهم عن الحياة الى ان اتوا لها بتعريفات لا يجلو لها بواطن . فقال قوم ان الحياة بالنظر الى صورتها انما هي صيانة البدن في تركيبه الفاسد من غير حدوث فساد ولم يفتوا الى ان هذا التعريف انما ينطبق على كل تركيب كباوي حال صيانتته من الفساد وعلى كل جثة تحنط بما يصونها من الفساد

وقال آخرون ان الحياة انما هي مجموع الوظائف التي تصادم الموت ففيه من القبح ما في الاول فضلاً عن انه يشرح الوجود بالعدم وقال آخرون ان الحياة مجموع علائم تتعاقب في الاجسام العضوية في زمان محدود وهو لفظي لا حقيقي لانه لا يبين ما هي الحياة بل الموضوع الذي تقوم فيه الحياة . وقال آخرون ان الحياة اشتعال : اما هؤلاء فقد سقوا القصر لا يخفى على ذي بصيرة لانهم يحصرونها فيما يشاهدونه

يحدث من الاشتغال بين الأكسجين والكربون في البنية الحيوانية
وعليه فكان لا بد من التمسك بالتعريف الذي أتى به الحكماء كما
سبق بيانه

الفصل الثاني في درجات الحياة

٤٦ الحركة هي الخاصة الرأسية التي تتمكن بها من الوقوف على
احوال الحياة وعليه فكما كانت الحركة اكل واتحاد المحرك والمحرك
اعظم كانت الحياة اكل وافضل . فقد نظر القديس توما في احوال
الحياة نظر متأمل فقال ما ملخصه لا بد من امور ثلاثة مترتبة بين
المحرك والمحرك وهي الغاية التي تحمل الفاعل على الفعل والصورة
التي تمكنه من الفعل وانجاز الفعل فكل حي حصل على هذه الامور
الثلاثة كانت حياته في غاية من الكمال والا كانت ناقصة في شيء فقال
ما ترجمته (جزء ١ م ١٨ ف ٣ خلاصة) من الاشياء ما يحرك نفسه
لا بالنظر الى الصورة او الغاية اللتين له من اصل القطرة بل بالنظر الى
اجراء الحركة فقط لان الصورة التي تمكنه من الفعل والغاية التي تحملها
عليه معينان له من ذات طبيعته وهو النبات الذي يحرك نفسه بمقتضى
الصورة المركوزة فيه من الطبيعة على ما يقتضيه الازدياد والتناقص .
ومنها ما يحرك نفسه لا بالنظر الى اجراء الحركة فقط بل بالنظر الى
الصورة التي هي مبدأ الحركة والتي يلتمسها بنفسه وهو الحيوان الذي

مبدأً حركته الصورة التي ليست له من الطبيعة انما يلتمسها بالحس
وعليه فلما كان حسه اكل كان وجه تحركه اكل وافضل . . . ولكن
وان كان له ان يلتمس بالحس الصورة التي هي مبدأ الحركة فيه فليس
له ان يعين لنفسه من ذاته غاية فعله او حركته انما هذه الغاية مركوزة
فيه من اصل الفطرة وهذه الفطرة انما تحركه بغريزتها الى فعل شيء
بتوسط الصورة التي يلتمسها بالحس وعليه فكان ولا بد فوق هذه
الحيوانات ما يحرك نفسه مع النظر ايضاً الى الغاية التي يرسمها لنفسه
اما هذا فلا يتم الا بالبرهان والمقل الذي من شأنه ان يعرف ما بين
الغاية والغية من النسبة وان يسوق احدهما الى الآخر ولذلك كانت
حياة الموجودات الناطقة اكل وجهاً لانها اكل تحريكاً فيؤخذ من ثم
ان درجات الحياة ثلاث وهي النمو في النبات والاحساس في الحيوان
والادراك في الانسان ولكن ما كان فوق الآخر كان ولا بد من
احتوائه على ما تحته لان الحساس نامي والمدرک نامي وحساس . ثم لا
بد لمبدأ هذه الحياة على اختلاف درجاتها من ان يكون ذاتياً لها

٤٧ لما كان الفرق ظاهراً بين الجماد وقسميه وهما النبات والحيوان
كما سيأتي كان من البين ان فيها شيئاً ليس له في الجماد وجود وهذا
الشيء نسميه مبدأً ولكن ما ذا يكون هذا المبدأ فقد تشعبت فيه
الاراء فذهب قوم الى وجود قوة من جنسها مختلفة بين القليل
والكثير عن القوى الميكانيكية والكيمياوية يسمونها بالقوة المحبوبة وزعم

آخرون ان الحياة انما تتوقف كلها على قوى طبيعية مثل التجاذب والكهربائية وغيرها . وقال آخرون ان الحياة اسم جمعي يتناول علل الملائم الحيوية كلها . وقال آخرون ان هذه القوة تصادم دائماً فعل الملل الميكانيكية اما نحن فنعتقد مع جمهور الحكماء بان مبدأ الحياة انما هو النفس ولكن لما كان لهذه النفس درجات وظوار مختلفة كان لا بد من النظر اليها في كل منها

الفصل الثالث

في الفرق الذي بين الجاد والنبات

٤٨ قبل ان نأخذ في الكلام عن النبات نذكر ما بينه وبين الجاد من الفروقات الرئيسية التي تعرب جلياً عن اختلاف المقوم لما في جوهرهما واختصاصاته وهي الترتيب والشكل والتركيب الكيماوي والتوليد والازدياد والبقاء

١ الترتيب . النبات له اجزاء غير متجانسة مثل الخشب والقش والورق والزهر فلكل من هذه الاجزاء غاية علاوة على الغاية الاصلية الوحيدة التي يتجه الى نوالها . اما الجاد فليس له شيء من ذلك فان اجزائه متجانسة وليس له من الغايات ما يختص بكل منها

٢ الشكل . النبات يتعين شكله دائماً من الداخل بخطوط محددة ونوعه يمتشي دائماً على وضع واحد وتركيب واحد اما الجاد فاذا ما

ثم التجوهر رأته في الغالب يتعين من الخارج وذلك على اشكال هندسية خطوطها مستقيمة تتجه الى زاوية ولا يتمشى نوعه على وثيرة واحدة لا مكان قبوله اشكالا كثيرة

٣ التركيب الكيماوي . النبات يتركب من عناصر لا يتم اختلافها طبعاً الا بتوسط الاعضاء وهي التي تدعى بالمواد العضوية واخصها الاكسجين والهيدروجين والنيتروجين والكربون وتراكيبها في الغالب ثلاثية اما الجمد فمواده اما بسيطة واما مركبة تركيباً ثنائياً يشف عن نسب بسيطة

٤ التوليد . النبات يتلد دائماً عن اصل قد شغله غيره من نفس نوعه اما الجمد فاصله معزول الى قوة التجاذب التي بين الاجزاء والى الالتصاقات الكيماوية التي تبدو عند دنو الاجزاء الثلاثة المتضامة ٥ الازدياد . النبات يزيد حجماً من الداخل بحيث يتمص من المواد الخارجية ما يحمله الى نفسه بعد ان يشغله اما الجمد فازدياد حجمه يتوقف على ما ينضم اليه من الخارج

٦ البقاء . النبات له حد يقف عنده في بقاءه ولا يتد وراءه وان لم تنزل باقية مواد تقويمه اما الجمد فلا حد لبقائه الى ان يظراً عليه فكل كيماوي يحلل اجزائه

٤٩ . نعقب ذلك بما للنبات من الوظائف في التغذية والنمو والتوليد فالتغذية ما لها التماس الطعام واحالته الى عنصرها واقامها

الامتصاص والدوران والتنفس والتفرز والاحالة . والنمو بآله ازدياد
الاجزاء بما يداخلها من الاطعمة الملائمة لها . والتوليد مآله انشاء اصول
تنمو ضمن الدائرة النوعية واليه يرجع كل من الازهار والتلقيح
والاثمار والزرع . فيؤخذ من ثم ان التغذية والنمو غايتها خير الفرد
اما التوليد فغير النوع

الفصل الرابع

في بيان وجود حياة في النبات

٥٠ قد ذكرنا في العدد ٤٥ ما اتى به بعض الحكماء من الاضاليل
في كلامهم عن الحياة ونحن ننقض ما أتوا به بالقضية الآتية وهي
ان في النبات مبدأ حيويًا

٥١ ويائه ان النبات لا يتحرك بقوة من الخارج تدفعه دفع
الاهوية بل بقوة ذاتية كامتصاصه العصارة التي تمكّنه من النمو والازدياد
والازهار والاثمار وتوليد نباتات أخرى تضاهيه ولكن ما يتحرك من
نفسه للفعل ينطبق عليه مبدأ الحياة ففي النبات اذن مبدأ حيوي
وهو ما نسميه نفساً

٥٢ ثم ان النبات جسم يتألف عن كثير من الاعضاء المختلفة
لأننا نجد فيه عروقاً واجزاعاً واغصاناً تشبه الهم وتتم افعالاً مختلفة
وهذه الاعضاء لا يمكن لها ان تكون معدة للقوى الميكانيكية فقط
لأنها تشف عن حركة باطنية لا تأتيها من الخارج وهذه الحركة لا

بد لها من مبدا حيوي هو في الخارج عن المادة والا امست الاعضاء
هذه باطلة لا يحلو لها بطائل

٥٣ وايضا قد رأينا ان افعال النبات واحواله تختلف كل الاختلاف
عما للجباد من الافعال والاحوال ولكن مثل هذا الاختلاف يمر ولا
بد اخلافاً نوعياً في المبادي فان الجوامد وان تكاثفت او تجزأت او
تخالفت اشكالا لا يتغير ما هي عليه من النسب والقوى فالذهب يستمر
ذهبا ومثله النار والحجارة اما النبات فيختلف فانه يذبل ويزول اذا
ما تغير نظام قوامه وعليه فلا بد من وجود مبدا حيوي في النبات
ولكن ما ذا يكون هذا المبدأ فنحن نذكر في الفصل السادس ما اجمعت
عليه الحكماء

الفصل الخامس

في افعال هذه الحياة

٥٤ ان القوة النباتية لا تفعل إلا في الجسم الذي تتحد به لانه
موضوعها الوحيد وقد عرفوها بانها مبدا ينجي به الجسم الحي من
جهة ما ينتذي وينمو ويتولد وعليه فتكون افعاله ثلاثة وهي التغذية
والتنمية والتوليد فالتوليد يهبها الوجود والتنمية تزيد الوجود كمية
لازمة لحفظ التركيب والتغذية تصونه في بقائه اما هذه الافعال
فيمتاز بعضها عن بعض لاختلاف ما لكل من الموضوعات لان
موضوع التوليد احالة الغذاء الى غير المفذى وموضوع التنمية احالته

الى كمية تضاف الى كمية المغذى . واما التغذية فقوة تمكن الجسم الحي من احوالة الغذاء الى جوهره بدليل نمو الاجسام وكبرها بتوسط الاغذية وانقائها . والغذاء حركة متتابعة تستمر الحياة كلها وتختص بالاجسام الحية فقط لانها عمل حي اما الجساد فليس له من ذلك في شيء . واما التنمية فترتبط شديداً بالتغذية لتوقف وجودها عليها وان كانت الافعال متخالفة بينهما على ان التغذية تعويض ما يفقده الجسم من الاغذية وتزيده كمية وكبراً ولا سيما فانها تستمر الحياة كلها بخلاف التنمية فان لها حداً لا تتجاوزه كما في الشيوخ وهي في احتياج في تمام افعالها الى قوى اخصها الاخذ والاحالة والمضغ والتبرز وقد عرفوها بانها قوة بها يزداد حجم الجسم بما ينضم اليه من الاغذية ويدخله في جميع الاقطار نسبة طبيعية

٥٥ اما التوليد فيلي التغذية والتنمية لعلقه بهما لان الجسم متى اغتذى ونمى وزاد اصبح اهلاً لتوليد آخر مثله وهو فعل طبيعي في جميع الاجسام الحية وغايته احوالة الغذاء الى جسم حي شبيه به وقد عرفوه ؛ انه قوة تمكن الجسم الحي من احداث جسم آخر متحد معه بالطبيعة والنوع وعليه فتكون شرائطه ثلاثة اولها ان يكون المولود من جوهر الوالد . ثانياً ان يكون شبيهاً به . ثالثاً ان يكون متحداً به بالطبيعة والنوع . اما الشرط الاول فيخرج الابداع والانشاء لان الابداع انما يدور على شيء على غير مثال سبق وجوده . والانشاء

ايجاد شيء يكون مسبقاً بمادة وغريباً عن جوهر الشيء . اما التولد
فصدور المولود عن جوهر الوالد . والشرط الثاني يلزم عن الاول
لان المولود من كونه من جوهر الوالد فلا بد من كونه شبيهاً به .
والثالث لا بد منه ليحصل الفرق بين الاجسام الحية والعديمة الحياة
اما التولد عن الجماد فليس من ذلك شيء . انما يتوقف على علة
خارجية وعليه يتمشي ابداع العالم وبناء البيوت وغيرها

٥٦ واعلم ان التولد اشرف افعال الحياة نباتية كانت او غيرها
لانه يأتي بشيء يتم به دوام نوعها اذا خص اتجاهه الى الخير العام
وحفظ النوع في جميع اصناف الاحياء ومادته القريبة تجتمع من الغذاء
الذي اذا ما انتهى اُحلت فيه الحياة التي ثلاثه . واما اذا قيل لما ذا يصادم
اذن الانسان المسيحي هذا العدل الشريف بقمعه الجسد ونذر التولية فيجاب
بان المسيحي يعلم بان ليس في التولية امر اضر الله ولكن لما كانت مشاق
الطبيعة كثيرة وغدرات التولد شديدة خطيرة كان يتنازل عن الزواج
طالباً لوجه الله سبحانه والله هو الكنز الوحيد

الفصل السادس

في ما هو مبدأ الحياة في النبات

٥٧ ليس فيما ذكره الحكماء بخصوص هذا المبدأ ما يمكننا من
الوقوف عليه في ذاته فقد انقسمت الفلاسفة الى صنفين فمنهم من يقضي

في النبات مبدا يملو قوى المادة منزلة ونظاماً ومنهم من يخصصه في
الحاصل عن القوى المسادية ونحن نورد اخض ما يقولونه على علته
لا نأنا لا نرى في كل من اقوالهم ما يشف عن مجال يعجه العقل او البرهان
٥٨ أ لا نرى محالاً في قول أولئك الذين ينغون ضرورة مبدا
حيوي علاوة عن القوى الميكانيكية المسادية لان علام النبات وهي
التغذية والنمو والتوليد لا تختلف اختلافاً كلياً عن الحركة كما يختلف
الاحساس والادراك الاذان لا يشتركان في الحركة الميكانيكية الا من
جهة الوجود فيبين ان هذه العلام انما تنطبق على الحركة لانها حد
لها وهي تكمل بها . ولكن لما ظهر لقوم منهم ان القوى المادية والميكانيكية
غير وافية لقوام النبات وان كانت لتكيف في التركيب وضعوا قوة
اخرى يسمونها بالمصورة فهي تهيء قوى المادة وتدبرها وليس في هذا
الوضع محال لان هذه القوة تكون من شأن موجود معين لا بداء
العلام النباتية في المادة ومع المادة كما ان هذه المعلولات ممكنة وهي
معدة لهذا النظام لا لنظام يملوه كذلك من الممكن وجود موجود له
قوة ما نشاهده من العلام في النبات وهو لا يتجاوز نطاق ما اعد اليه
فان كان العلول يترتب عليه امكان العلة . ولا تقل انه ينبغي لهذه
القوة ان تعرف ما ذا تفعل لانك تنفي الفعل عن الجاد وعن الحيوان
نفسه لانه لا يعرف ما ذا يفعل وهو مع ذلك يفعل

٥٩ ب اما الذين يقولون بمبدا حيوي في النبات فيؤيدونه بادلة

اولها : ان القوة الحيوية هي مبدا تكوين الاعضاء وعليه فلا يمكن اخذها عن تركيب الاعضاء لانها مبداها ولا عن تركيب الجرثومة التي ليست عضوية بالفعل انما هي مادة مهيأة لقبول الاعضاء لان الجرثومة ان هي الا خلية شبيهة بغيرها من الخلايا التي لا يخرج عنها الجسم الاآلي لان الخلايا التي تُكوّن عنها الاعضاء والاعشاب المختلفة انما هي كثيرة وشديدة التشابه وعليه فليس فيها او في تركيبها المادي ما يمكن من تركيب الاعضاء

ثانيها : اذا كانت القوة الحيوية قوة تختص بالاجزاء تحت شرط التركيب كانت قوة ميكانيكية تعمل الحركة فيها ولكن القوة الميكانيكية وحدها ليست بكفوء لابداء العلامّ النباتية مالم يمز ذلك الى فعل المهي قد استودع الاجزاء منذ البدء حركة تكون مبداً لسلسلة جميع الحركات التي تتوقف عليها الافعال الحيوية اذ يمكن للحركة ان تصدر عن الحركة اما هذا فغير وافي لبيان ما نحن فيه اذ يلزم عنه ١ ان تكون الحركات ثابتة غير متقطعة مع انها تنقطع بقليل من الزمان ٢ ان تكون كافية لتقرير ما نشاهده في العلامّ النباتية من الثبات والاتحاد معاً هي عليه من الاختلاف . وعلاوة على ذلك فالتنا شاهد في النبات بعض المصادمة بين القوى الحيوية والقوى الطبيعية وعليه فكان لا بد من حصول حركة جديدة عن هذه المصادمة تكون مخالفة لما كايها وان تكون القوة الحيوية سائدة

ترتب القوى الطبيعية . اما هذا فغير حاصل . فاذن

ثالثها : ان كانت القوة الحيوية هي الحاصل عن قوى المادة كان لابد من اضمحلال هذه القوى لاسيما تلك القوى التي تصادم مفعولات القوة الحيوية على انه اذا تجمع اجزاء كثيرة تجمعا كيمياويا صدر عنه فعل واحد بطل فعل كل واحد منها ان يكون قائما بنفسه اي لا يكون منفصلا عن فعل المجموع اما ما يحدث في النبات ففلي خلال ذلك لان العصارة مثلاً التي يغذي بها النبات لتصعد بالقوة الحيوية على رغم قانون الثقل لانها لا تزال ثقيلة

رابعها : اذا كانت المادة وحدها تكفي لقوام النبات كان النبات آلة لا تتجاوز نطاق سائر الآلات وان كانت اكثر اتقاناً ولا يليق بطبائع الاشياء ان تنزل الي درجة البضائم

خامسها : اذا كانت المادة كافية وحدها لماذا يبرز الكيماويون عن الاثيان بعشبة واحدة وهم لا يفوتهم مع ذلك طرق التحليلات والتركيب الكيماوية

سادسها : ان المذهب الذي يقصر الحياه النباتية على قوى المادة ينهج سبيل الماديين الذين يزعمون انه في وسعهم ان يفسروا كل شيء بتوسط الحركة والقوى المادية

٦٠ هذه الادلة مرحة غير قاطعة ونحن نذكر ما يمكن من

الرد عليها

فالاول غير قاطع لانه ليس لنا من الاختبارات ما يمكننا من الوقوف على مطلق التشابه بين الجراثيم الاولى اذ ليس لاحد ان يراها او يعرف ما يجري فيها من الحراك فلت جل ما ياتي به العلم الكيماوي هو انه لا يرى فيها اختلافاً ولكن عدم رؤية الشيء لا تدل على عدم وجوده فنحن لا نرى ما هو الله وهو مع ذلك موجود ولا نرى كيف تتحول اللقمة المغذية الى اعضاء مختلفة وهي مع ذلك تتحول ثم ان العلة انما تُعرف من معلولاتها وعليه فلما كان النبات مختلفاً كان ولا بد من اختلاف في اجزائه الاولى

والثاني يفترض قوة غير القوى المادية ولكن ما الذي يوجب امتيازها عن المادة ؟ فلو امكنا ان نعرف كل ما للمادة من القوى لا امكنا حينئذ ان نقضي بان هذه القوة الحوية هي من شان المادة او في الخارج عنها

والثالث كاذب لان الصفات العامة مثل الثقل والمصادمة لا تضمحل انما تثبت فان العصاره تنصعد لافعال تجذبها وتدفعها الى فوق والرابع لا يثبت ايضاً ما نحن فيه لاننا لا نجد محالاً في كون الله سبحانه هو الذي يجعل النبات آلة في قالب من الاتقان بحيث تستم افعالها بذاتها بمنزل عن مبدأ حيوي منفصل عن المادة فان بذلك يظهر حكمته وقدرته من حيث يتمتع المادة بقوى تمكنها من الاتيان بمثل هذه الافعال المذهلة

والخامس أيضاً لا يقطع فلو افترضت ان في وسع العلم الكجايوي ان يقف على الذرات الاولية وان يجمعها وان يعرف ما لها من القوانين التي تمشي عليها والحركات التي تمتورها وانه يمكنه ان يعين هذه الحركات كان لك ان تنتج انه اذا قصر عن الاتيان بنيت كان ولا بد من وجود مبدا الحياة في الخارج عن المادة ولكن ليس لهذا العلم ان يقف على ما قدمناه فالانتاج اذن باطل

اما السادس فنقرع ضد أولئك الذين يفسرون المعلولات المادية بقوى مادية . فان افعال النبات تظهر انها كلها مادية

٦١ يؤخذ مما قدمناه ان الادلة التي يؤتى بها جملة لاثبات المبدأ الحي في الخارج عن المادة غير قاطعة الا انها مرحة وسببه انه يظهر ان القوى المادية والميكانيكية التي تعتمد الحركة وحدها غير وافية على التمام لبيان ما للنبات من اللائم فان المسئلة في سلسلة علائم ثابتة ليس لها انقطاع من النبات الى الزرع ومن الزرع الى النبات وهذه السلسلة هي على اتم نظام وتآلف تدور دائماً على نوع واحد من واحد الى آخر فلو كانت الحركة هي العلة الوحيدة لهذه اللائم للزم ان تكون هذه الحركة قد استودعت اولاً في الاجزاء بحيث يحصل عنها من الضرورة سائر الحركات على سلسلة متواصلة متسقة على احسن ترتيب ٢ ان تنوال الحركات من ذاتها متعاقبة للحركة الاولى اما هذا المألوم فلا يثبت ما لم تقترض قوة في النبات تعدل هذه

الحركات وتستوقف ما يمتنع فلولا هذه القوة المعدلة لوقع ولا بد التشويش في الافعال المادية لانها متضاربة ومصادمة للقوى الحيوية وهي مع ذلك ثابتة في نوعها فلا بد اذن من مبدا هو في الخارج عن المادة وهو يعدل اعمالها لنفسه ولا مانع من كونه جوهرياً في المادة على ان يكون كل منه ومن المادة مبدا غير كامل في ذاته فاذا ما اتحدا حصل عنها طبيعة واحدة . وهذا القدر كافٍ

الفصل السابع

في انتفاء الحس عن النبات

٦٢ ان حياة النبات انما هي من جنسه ولا حس لها . قال افلاطون . ان للنبات قوة حساسة وقد انتصر لهذا المذهب من المتأخرين روينو وييشا ورشيران وغيرهم وقد ضل جميعهم كما نبينه في القضية التالية وهي

ان النبات لا يحس

وسببه اولاً ما من علامة في النبات تدل على احساس فيه اذ ليس فيه من الاعضاء ما يبين معداً لقبول الاحساس ولا له من الوظائف او الحركات ما يقتضيه ايضاً ولكن هذه العلامات تمكنا من الحكم بالاحساس للحي فانتفاؤها اذن يدل على عدم الاحساس ثانياً ان مبدع الكائنات من كونه على امالا نهاية له من الحكمة لا يضع في ابداعه الاشياء الا لا يحصلوا له بطلان ولكن وضع الحواس

في النبات مما لا يحلو له بطائل فمن المقرر اذن ان ليس للنبات حواس
 اما الصغرى فيبانها ان من وظائف الحواس في الاحياء تجنب
 ما يضر بها وتبقي ما لا بد منه من لوازم المعاش اما النبات فلا يقتضي
 الحواس لاي من الوجهين فلا يمكنه ان يتجنب ما يضره لتعلق
 عروقه بالارض وتعريته عن قوة الانتقال من المكان الذي يكون فيه
 فما الافادة اذن من حواس تمكنه من ادراك ما يضره وهو غير قادر
 ان يتجنبه^{٦٠} ثم لا يحتاج ان يفتش على اقواته ولا ان يفصل بين ما يضره
 وينفعه لانه يتمتع بوسط أليافه وعروقه واوراقه ما يحتاج اليه من
 المواد التي تأتيه من غير اغتصاب فوضع الحواس اذن فيه مما لا يحلو
 له بطائل

المبحث الثالث

في الحيوان

قد نكلمنا عن النبات الذي هو من سافل درجات الحياة فيجدر
 بنا ان نتكلم عن الجنس الذي يعلوه^{٦١} مرتبة وهو الحيوان

الفصل الاول

في الفرق بين الحيوان والنبات

٦٣ لا يخفى ان الحيوان لا تقتصر حياته على الغذاء والتوليد انما
 له ايضاً قوة الاحساس والانتقال من مكان الى آخر ولذلك فانا
 نشاهد فيه اعضاء لها وظائف تسمى افعالاً ليس للنبات دخل فيها

فضلاً عما له من المرتبة العليا في تركيبه الكيماوي ووضع اجزائه العضوية على انه لما كان غير متعلق بالارض مثل النبات وكان من المترتب عليه ان يسعى في التماس طعامه وفي اتقان هضمه كان لا بد له من قوام يمكنه من تقيم هذه الاعمال وقد ذكرنا في كلامنا عن الهيكل الانساني ما ينبغي له من الاعضاء والوظائف والاتقان والميكل الحيواني لا يبعد عنه في الكثير من الحيوان الا بما كان لا يعبأ به فاذا ما اجلت النظر فيها وجدت ما بينه وبين النبات من القروقات الكثيرة لكن اخص فصل ينظر اليه الفيلسوف انما هو الاحساس ونحن نؤيده بالقضية الآتية

الحيوان يحس

٦٤ زعم قوم ان ليس للحيوان احساس ولا حياة انما هو آلة اعدّها الخالق محكمة الصناعة تحرك نفسها كالساعة وان افعاله كلها مقنصرة على الحركات التي نتم بمقتضى النواميس الميكانيكية اما وجه ابطال ما أتوا به فيبانه

اولاً . اننا نشاهد في الحيوان اعضاء للاحساس مثل الاعين والاذان والانوف الخ والجهاز العصبي وهذه جميعها في الانسان معدة من طبعها لقبول الاحساسات فما الافادة من جميع ذلك ومن الاصوات والحركات المختلفة فالحيوان يميز الالوان والاطعمة والرائح والمذوقات والاصوات ويفصل بين الحار والبارد وبين الصلب واللين

ويشعر بالجوع والعطش والالام والالفة أو يكون في عمل الله الخالق شيء من غير سبب تام فالحيوان اذن يحس لان اعضاء الاحساس كلها فيه . الا ان نقول ان الله سبحانه قد شاء ان يرينا بما نشاهده فيه اما هذا فكفر لا يقع فيه ذو بصيرة

ثانياً ان الحيوان يضطر من طبعه الى الحركة والى التماس غذائه ولكن هذه الحركة لا تكون واسطة كافية لنوال الغاية ما لم يتدبرها بعض الادراك والا لماذا يتحرك الى هذا لا الى ذلك من الاغذية وغيرها ثالثاً ان البشر بالاجماع يعتبرون الحيوان ذا نفس تحمله على الحركة وعلى التماس ما يحتاج اليه من طبعه وهذا الاجماع لا يكون كاذباً لانه يعتمد على الاختبار المتواصل الذي لا يتجاوز الطاقة البشرية ٦٥ يقولون ان الله لا يهضم شيئاً لا ينجم عنه افادة وانه يستخدم الوسائط الاكثر بساطة والحال ان الله قد امكنه ان يخلق الحيوان آلة محكمة مهيأة لابداء ما نشاهده فيه من الحركات من غير ان يكون حساساً . فاذن

الجواب : ننكر الصغرى على ان الله وان كان قادراً على كل شيء فلا يمكنه ان يغير طبائع الاشياء التي ابدعها لان كل شيء انما يتقوم بطبيعته الذاتية له وطبيعة الحيوان تقتضي الاحساس لما استودع فيه من الاعضاء فانه اذن لا يمكنه ان يخلق الحيوان مثل ما يتصور هؤلاء الحكماء ما لم يقولوا ان الله قد شاء ان يرينا وهو

محال . لا يكون الاحساس كاملاً في جميع الحيوانات على السوية لان
منها ما ينقصه شيء من الاعضاء سواء كانت ظاهرة او باطنة فلا يكون
الاحساس فيه كاملاً وذلك من ذات الفطرة

الفصل الثاني

في الحواس

الحواس في الحيوان منها ظاهرة ومنها باطنة فالظاهرة خمس وهي
البصر والشم والذوق والسمع واللمس . والباطنة اربع وهي . الحس
المشترك والخيال والواهمة والحافظة ونحن نتكلم عنها على التوالي

فصل

في الحواس الظاهرة

٦٦ ان الحواس الظاهرة خمس وبيانه : ان الحواس المترتبة
لاحساس الخارج لا بد من كونها على قدر الافعال التي تستشعرها . اما
الافعال فيتوقف اختلاف انواعها على اختلاف الموضوعات التي تؤثر
فيها وهذه الموضوعات التي ينشأ عنها الاختلاف هي الحسيات الخاصة
لانها هي وحدها تستخرج القوة الى فعل الاختساس وعليه فكيف
ولا بد من ان تكون القوى الحاسة على قدر هذه الموضوعات الخاصة
لان القوى انما يتميز بالافعال والموضوعات . اما هذه الموضوعات فلا
تجاوز الخمسة وهي الالوان والاطعمة والاصوات والرائح والمهوسات
لان الاشياء الخارجة لا تؤثر فينا الا باحد هذه الوجوه الخمسة المختلفة

نوعاً كما يرشد اليه الاختبار المتواصل وعليه فتكون الحواس خمساً كما قدمناه

٦٧ لا ترتب بكون الحواس خمساً ليس غير لان الحواس مهيئة لا ادراك الصفات الحسية التي شأنها ان تؤثر في الحيوان فلو كانت يوجد حواس أكثر مما ذكرناه لكان من الضرورة يوجد ايضاً صفات أخرى غير التي ذكرناها ولا سبيل الى ادراك ما هو في الخارج من الصفات الحسية الا بتوسط هذه الحواس الخمس

٦٨ يقول اصحاب المغناطيس الحيواني ان النفس تشعر بالحلم المغناطيسي باحساسات وتستم افعالاً لا يمكن ردها الى احدى الحواس المعروفة وهذا الامر وان لم يكن محالاً فلا ينبغي ان نسلم به من غير روية وسببه ان القوى التي يخلقها اصحاب هذا المذهب لا تبدو للعقل في الحالة الطبيعية بل في حالة غير مألوفة لا يحددها ما نعرفه من النواميس ولكن الاتيان بان للانسان قوى من اصل طبعه ولا يمكنه ان يتمتع بها الا بحالة غير مألوفة فلا ينبغي ان نسلم به من غير فحص وتروية . اما كونه غير محال فيبانه ان الاحساس انما يقتضي بذاته اتحاد النفس بالعضو وتعييناً خاصاً يستشعر الاحساس فان قوة الاحساس انما هي في النفس والعضو آلة اما بنية العضو فيلزم ان تكون على هيئة من التهيء تمكن من قبول الاحساس اما هذا التهيء بحسبما يحصل في الجسم فهو بعض الحركة والحال ان في وسع ما يكون اعلى

قوة من الطبيعة ان يبدي في أحد اجزاء الممتد تلك الحركة التي تبدو في العين عند وقوع النور عليها فينظر اذ ذاك الجزء مثلما تنظر العين وعليه فقد يمكن للحيوان ان ينظر بغير العين المدة للنظر . نقول هذا لا نابداً لما ياتي به بعض المشعوذين بل دفعاً لمن يحاول انكار شيء من غير حجة قاطعة . غير ان الحيوان وان رأى في غير عينه من اجزاء جسمه فلا يمكنه ان يرى ما يتجاوز نطاق الطبيعة . وسوف نفرد كلاماً في قوة الارواح بعد كلامنا عن الانسان

فصل

في بيان كل من القوى الظاهرة على وجه الاختصار

٦٩ أولاً : البصر حاسة الرؤية وهو قوة من شأنها ان تدرك ما ينطبع في الرطوبة الجامدة من صور الاجسام بتوسط المشفّ وآلة العين (وقد سبق منا كلام عن غريب تركيبها) وموضوعه النور وما فيه من الالوان المختلفة والواسطة الاجسام الشفافة التي لا تمنع الشعاع من النفوذ كالهواء والماء والزجاج فتعكس الاشعة الى الشبكة وهذه ترفعها الى الحس المشترك بتوسط الزواظر كما سيأتي في الكلام عن الحواس الباطنة

ثانياً : الشم : نوع من الحواس الظاهرة يدرك معنى المشعوم ومقره الانف وهي قوة مودعة في الزائدين النائمين في مقدم الدماغ الشبهتين مجلتيه بالندي وتذكر بها الراشح بطريق وصول الهواء

التكيف بكيفية ذي الرائحة الى الخيشوم فما يلائمه يسمى طيباً وما ينافره متنأ وموضوعه الرائح المتصاعدة من الاجسام المنفيرة

ثالثاً : الالوق : وهو قوة منبثة في العصبية البسيطة على السطح الظاهر من اللسان ومن شأنها ادراك ما يرد عليه من الطعوم بواسطة الرطوبة اللعابية ومقره اللسان وموضوعه الاطعمة وقد يطلقونه على القوة المهيأة للطعوم ويختص ايضاً بما يتعلق بلطائف الكلام لكونه بمنزلة الطعام الشهي لروح الانسان

رابعاً : السمع . حس الالذ وهو قوة مرتبة على العصبية المنبسطة في السطح الباطن في صماخ الالذ من شأنها ان تدرك الصوت المحرك بالهواء الراكد من مقر صماخ الالذ عند وصوله اليه وهو قوة واحدة وله فعل واحد ولهذا لا يضبط الانسان كلامين في زمان واحد وقهره الالذ وموضوعه الالصوات والواسطة تحريك الهواء بواسطة ما

خامساً : اللمس وهو قوة منبثة في العصب المخالط لاكثر البدن لاسيما الجلد بها تدرك الحرارة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك عند التماس والاتصال به وبه يصير الحيوان حيواناً لان سائر الحواس قد يمكن زوالها والحيوانية باقية . وموضوعه المساحة وما لها من الصفات والواسطة الجلد خاصة وكل شيء يوصل التأثير الى العصب وان لم يكن طبعياً كن يتهدد المجرم بقلم عينه فقد يصادف ان تصاب عينه بضرر قبل قلها

الفصل الثالث في الحواس الباطنة

٧٠ هذه الحياة لا تثقف فقط على ما يرد عليها من الاحساسات بتوسط الاشاعر اذ لا بد لحفظها وكالها من تمييز بعض اشياء لا توردها المشاعر رأساً كادراك المعاني المتعلقة بالشخصيات والتمييز بين ما ينفع او يضر على ان العصفور مثلاً لا يلتذ بما يجمعه من القش الا بما يرى فيه من المنفعة لا ثقل عشه فلا بد اذن من وجود غير القوى الظاهرة تمكن الحيوان من ادراك هذه المعاني ولما كانت هذه المعاني منها ما يختص بالحاضر ومنها بالمستقبل ومنها بالماضي لم لكل منها قوى خصوصية اما الحاضر فله قوتان وهما الحس المشترك والخيال . والمستقبل له قوة واحدة وهي الواهمة والماضي له ايضاً قوة واحدة وهي الحافظة او الذهن

فصل في الحس المشترك او المصورة

٧١ يراد بالحس المشترك قوة بها تدرك النفس المحسوسات مبصرة ومسموعة ومذوقة ومشمومة وملهوسة ومما يتورها من الاختلافات والفواصل وهذه القوة نفسانية وسببه ان طبيعة كل قوة انما تميز بطبيعة الموضوع الذي تختص به وموضوع ما ندركه بتوسط الحس المشترك حسياً لتوقفه على ما يرد على الحواس من التأثيرات المختلفة فالحس

المشترك اذن قوة نفسانية

٧٢ وثبت ذلك بدليل ادراك البهائم احساساتها وما فيها من الاختلافات على انه لو تعذر عليها ادراك هذه لما امكنها ان تتبع ما يفيدها وتجنب ما يضر بها مع ان البهائم ليس لها عقل تميز به فادراك الاحساسات اذن وما يتورها من الاختلافات انما يختص بقوة نفسانية لاعقلية

٧٣ يقولون ان الحس المشترك لا يمكنه ان يدرك هذه الاحساسات ما لم يرجع الى فعله والحال ان الرجوع الى الفعل انما يختص بالقوة العاقلة فالحس المشترك اذن ليس بقوة نفسانية ولا يلتفتون الى ان فعل الرجوع انما تستتمه تلك القوة التي تدرك افعالها والحس والمشارك لا يدرك افعاله بل افعال ناشاعر فالفعل اذن الذي يستتمه الحس المشترك انما هو فعل مستقيم لا فعل رجوع

٧٤ تنبيهات اولاً . ان الحس المشترك يدرك الموضوعات الحسية نفسها لانه يدرك ما ينشأ عنها من الاحساسات وهذه لا يمكنها ان توجد منفصلة عن موضوعاتها وعليه فينقسم موضوع هذا الحس الى قسمين الاول خاص وبلا واسطة وهو الاحساسات والثاني بواسطة وهو موضوعات الاحساسات

ثانياً . لما كان الحس المشترك من القوى النفسانية لزم ان يكون له مقر جسدي نتم فيه افعاله ومن المرجح انه في مؤخرة الراس الذي

يشترك مع باقي الحواس بتوسط الجهاز العصبي ولذلك فإنه يقبل جميع ما يرد عليه من الحواس من التأثيرات المختلفة

ثالثاً . قد سمو هذه القوة حساً مشتركاً لتنزيله منزلة مركز لجميع الحواس الظاهرة على ان جميع الاحساسات تنشأ عنه لانه مبدئها وترجع اليه لانه حذها وعليه فتكون الحواس الآله

رابعاً . ومن ثم تسنى لك ان تفهم كيف ان الحس المشترك يدرك ما للحواس من الاحساسات المختلفة لانه من كونه مبدئاً يثبت قوته في الحواس ويمكّنها من ابراز افعالها ثم من كونه حذاً يقبل جميع ما يرد عليه من الاحساسات ولما كانت هذه الاحساسات مختلفة لزم ان يدرك ايضاً ما فيها من الاختلافات

فصل

في الخيال

٧٥ يراد بالخيال قوة تمكن النفس من حفظ ما تدركه الحواس من صور المحسوسات ومن تمثيلها ايها بعد غيبوبة المادة فلما كان الخيال يشاهد صورة الشيء لا الشيء نفسه نتج انه لا يحتاج الى حضور الشيء لكي يتمثله ولذلك فان الخيال يمكّنا من تمثيل الشيء بعد غيبوبته اما الحواس والحس المشترك فلا سبيل لها الى ذلك لانها لا تمكّنا من تمثيل الاشياء وادراكها الا عند حضورها وورودها عليها وهذه القوة نفسانية ايضاً

٧٦ ويانه ان القوة التي يكون موضوعها اشياء حسية يتم فعلها بحالة الرقاد وهي مشتركة بين الانسان والبهيمة هي قوة نفسانية لا عاقلة لان المحسوسات موضوع الحواس . والعقل لا يدرك بالحصر وقت الرقاد . والبهائم لا عقل لها ولا ادراك . والحال اننا نتخيل الاشياء وتمثلها ليس في اليقظة فقط بل في حالة الرقاد ايضاً ثم لا يختص هذا التمثل في الانسان فقط بل في البهيمة ايضاً والا تعذر عليها طلب ما يغيب عنها من المحسوسات وتجنب ما يضرها فالخيال اذن قوة نفسانية لا عاقلة

٧٧ لما كان الخيال قوة نفسانية لم يزل ان يكون قوة آلية اي لم يتم فعلها بتوسط احدي المشاعر وعليه فاذا ما اخلت الدماغ اخلت افعال الخيال او كفت واذا ما اشتد فعل الخيال او طال اتعب الدماغ واعياه

٧٨ اعلم اولاً ان المحسوسات انما ترجع بذاتها الى الخيال بتوسط الكمية والسبب في ذلك انه لا يمكن لنا ان نتصور شيئاً ما لم نتمثله مكتنفاً باحد الاشكال كما يرشده الى الاختيار ومعنى لفظة الخيال نفسه والحال ان الشكل يختص بالكمية فالمحسوسات اذن ترجع بذاتها الى الخيال بتوسط الكمية : قلت بذاتها لان صفات المحسوسات تختص بالخيال ايضاً ولكن ليس بذاتها بل بالعرض اذ لا يمكن انفصالها عن المحسوسات ولذلك كما ان المحسوسات تختص بالخيال كذلك صفاتها

ثانياً . ان الخيال لا يمكن لفعله ان يتم بدون الحواس والحس
المشترك . وذلك ان الخيال انما يدرك موضوعه باعتبار وجوده في
النفس لا باعتبار ذاته لان موضوع الخيال انما هو تمثل المحسوسات
الذي ثم حضوره في النفس اما الموضوع الحسي فيوجد في النفس من
حيث وروده على الحواس وتصوره بها ففعل الخيال اذن لا يتم بدون
الحواس . ومن ثم بدون فعل الحس المشترك لانه يجمع افعال الحواس
الظاهرة ويؤيد ذلك الاختبار لان من يفقد احدى حواسه فانه
يفقد بالوقت نفسه ما يرد عليه بتوسط ذلك الحس فالاعمي لا يرى
صور الالوان والاصم لا يسمع الاصوات

٧٩ واذا قلت انا تصور اشياء كثيرة لا ترد على الحواس
كتصور جبل من ذهب فاجيب مع القديس توما ان مثل هذا التصور
لم يرد على الحواس باعتبار الكل بل باعتبار اجزائه لاننا نعرف ما هو
الذهب مثلاً وما هو الجبل فنؤلف بين هذين التصورين فتشأ فينا
اذ ذاك صورة الجبل وعليه فيكون تصور هذا الجبل جديداً اما
اطرافه فلا

٨٠ لابد من اعتبار امرين يخصان الخيال اولهما كيف يصادف
ان يظهر لنا انما نتمثل احياناً الشيء نفسه لا صورته . الثاني كيف
يؤلف الخيال مما يرد عليه من الصور بتوسط الحواس صوراً أخرى
جديدة . اما الاول فينبغي لحله ان نفقه انه لابد من حكم العقل لندرك

اذا كان ما تتصوره حقيقياً لا . حتى ان كل ما يعيق العقل عن هذا الحكم انما يكون سبباً يحملنا على ان نتوهم ان نستحضر الاشياء نفسها لا صورها اما هذا فينشأ اما من قبل النفس او الجسد . اما من قبل النفس فيكون كلما حصرت قوتها في موضوع الخيال لانها اذا ما حصرت قوتها في احدى القوى فكانها تترك باقيةا فتعذر عليها اذ ذاك ان تفعل بها وعليه فاذا ما صادف ان يرد على النفس شيء يستميل قوتها الى الخيال فيضعف العقل من ابراز حكم يمكنه من التمييز بين الشيء وصورته . اما من قبل الجسد فينشأ اما من خدر الحواس كما يحدث ذلك وقت الرقاد واما من قبل مرض يعتري الجسد فيختل نظام حواسه . اما ما يمتص بالثاني فقد اسلفنا بان الخيال يحفظ الصور الحسية على انه وان لم يبق الموضوع فيمكنه ان يمثله بعد غيوبته كما يحدث في الرقاد وفي اليقظة ايضاً ولذلك لما كان الخيال يحفظ صور الاشياء ويمكن له ان يمثله بعد غيوبتها كان قادراً على ان يتصورها ويؤلف من مجرد النظر اليها صوراً جديدة لا يكون في طبيعة الاشياء ما يناديها او ترجع اليه

فصل

في القوة الواهمة او المفكرة

٨١ يراد بالواهمة قوة تمكن النفس من ادراك بعض صفات لا ترد على المشاعر ولا يمكن ادراكها بتوسطها بان تكون مثلاً نافعة لنا

او مضرة بنا كسخاوة زيد او عداوته وصميت واهمة لانها هي التي تحكم
 فينا ان في الاشياء ما لا ندركه بتوسط الحواس - وهذه القوة
 نفسانية ايضا

وبيانه ان القوى المشتركة بين البهيمة والانسان لا يمكن ان
 تكون الا نفسانية والواهمة مشتركة بين الانسان والبهيمة اذ من المقرر
 ان في البهيمة قوة تمكنها من ابراز احكام ضرورية لحفظ حيواتها ومدارها
 على الاشياء الحسية بان الذئب مثلاً عدو مهروب منه والولد معطوف
 عليه وان اختلط بين اولاد كثيرين وان القش الذي يجمعه المصفور
 نافع لا نقان عشه فالواهمة اذن قوة نفسانية

ولا يستوفك ما يستثمه العقل من الاحكام الجزئية نظير الواهمة
 لان العقل مجرد ما ينسبه الى الموضوع من الصفات ويدركها بخلافه
 الواهمة فانها لا تدرك ما هي الصفة انما تدرك انطباقها فقط على موضوعها
 وسوف نتجلى لك هذه المسئلة عند ما تبين مفاعيل القوة العاقلة

٨٢ لا يخفى عليك ان هذه القوة وان كانت مشتركة بين البهيمة
 والانسان فهي اسمى قدرة واشرف منزلة واعلى رتبة في الانسان
 لاقترارها فيه بالقوة العاقلة كما سيأتي بيانه في الكلام عنها

فصل

في الحافظة او الذكرة

٨٣ : يراد بالحافظة قوة تحفظ ما ندركه الواهمة من المعاني

وتنذكرها وهي مع ذلك نفسانية

وسببه ان موضوع الحافظة الخاص انما هو الماضي من حيث انه ماضٍ فانه موضوع حسي لا عقلي لان الماضي من حيث انه ماضٍ يدل على شيء معين محدود بينما ان العقلي يدل على شيء عام لا يعينه زمان ولا يحصره مكان والحال ان طبيعة القوة انما يقتضي اخذها وتعيينها عن الموضوع الذي تختص به فالحافظة اذن قوة نفسانية لانها تختص بموضوع حسي

٨٤ ويؤيد ذلك اشتراكها بين الانسان والبهيمة بدليل ما نشاهده في افعاله . قال القديس اغوستيخوس : ان البهائم والطيور تملك القوة الحافظة والا تعذر عليها ان ترجع الى مقرها واوكلها بعد خروجهما وان تطلب اشياء كثيرة تعادها ولا يمكن ان تعاد شيئاً لولا القوة الحافظة فالحافظة اذن قوة نفسانية اما هذه القوة فنفسانية باعتبار ذاتها لا باعتبار فعلها فانها تكون حينئذ من مصاف القوى العقلية كما سيأتي بيانه في محله

٨٥ اعلم ان الحافظة انما يسبقها ثلاثة افعال . الاول افعال الحس المشترك الذي يقبل صور الجزئيات المحسوسة لورودها على النفس في اول الامر . الثاني افعال الخيال الذي يحفظ ما يدركه الحس المشترك . ثم افعال الواهمة التي تدرك صورة الشيء المرسمة في الخيال على ان النفس لا يمكن لها ان تدرك صورة هذا لاذك الشيء .

ما لم تدرك مثاله معه وهذا المثال لا يمكن لها ان تدركه الا بتوسط
الواحدة ثم لما كانت الحافظة قوة نفسانية ولا يمكن لها ان تتم
فعلها بدون آله جسدية لزم لتتمه ان يرسم بعض اثر الشيء في الحس
الذي يمكن النفس من توجيه قوتها الى التذكر وذلك من اول
ادراك الشيء

٨٦ بقي ان نستجلي ما المراد بالذاكرة . قد يصادف احياناً ان
يتعذر علينا تعقل ما سبق ادراكه فينا وقد نعقل احياناً منه جزءاً فنجهتد
ان نعقل ما يسقط منا ذكره فان كان الاول فهو النسيان وان الثاني
فهو التذكر ومن ثم قد عرفه القديس توما بقوله . ما التذكر الا البحث
عن شيء سقط منا ذكره . وعليه فانتنا نصطاد بقوة التذكر ما يكون
تالياً لشيء سبق وجوده فاذا ما اردنا ان نسترجع شيئاً ذهب منا
وسقط ادراكه فانتنا نسترجع متذكرين ما سبق الادراك اليه فان
شئت مثلاً ان نتذكر ماذا فعلت مذ اربعة ايام فتقول هذا النهار
فعلت كذا وامس فعلت كذا وقبل امس فعلت كذا فينجم لك حينئذ
ما فعلته مذ اربعة ايام

تنبيه : اعلم ان ما يسهل لك العلم بما يسحب عليه ذيل النسيان
تمثل سلسلة الزمان والمكان والاشخاص ثم مقابلة المتضادات والمتشابهات
الخ . فاذا ما تمثلت المكان عرفت ما فعلت فيه ومثله الزمان والقرائن
وكذلك اذا ما تمثلت شيئاً سحب معه ذكر غيره كتمثيل البيت

وسكانه الى غير ذلك من الوسائط التي من شأنها ان تعين الذاكرة
وممكنها من ابراز افعالها

٨٧ يؤخذ من ثم ان في الذاكرة برهاناً لان المتذكر ينتقل من
شيء سبق علمه الى شيء لا يعلمه وهو برهان ناقص لانه لا ينتقل من
الميساري الى النتائج كما في البرهان الحقيقي بل من بعض جزئيات
تذكرها النفس الى ادراك ما سقط ذكرها منها

تنبيه . اما هذا فلا يحمل الذاكرة ان تكون طبيعتها مختلفة عن
طبيعة الحافظة فهي اتحدت منها واكمل فقط لاقترباها من العقل واتحادها
به اما باعتبار ذاتها فهي نفسانية

فصل

قيل ان آلة قوتي الحس المشترك والخيال في تعريفها البطن الاول
من الدماغ مقدمه للاولى ومؤخره للثانية وقيل خلاف ذلك . وآلة
قوتي الواهمة والحافظة في تعريفها البطن المؤخر من الدماغ اوله
للاولى ومؤخره للأخرى واستدلوا على ان مؤخر الدماغ انما هو مقر
الذاكرة بان الانسان اذا اراد ان يتذكر شيئاً رفع رأسه مثلاً به الى
الجهة الخلفية لتتبعه تلك القوة فيكون ذلك اعون على تحصيل المطلوب

فصل

في مراتب الادراك على وجه الاجمال

اعلم ان اول مراتب وصول العلم الى النفس الشعور وهو ادراك

من غير اثبات وكأنه ادراك متزلزل ثم الادراك وهو تمثيل حقيقة الشيء
 عن المدرك بتوسط الحواس ثم الحس المشترك وهو قوة تدرك
 المحسوسات مبصرة ومسموعة وغيرها في حالة واحدة ثم الخيال وهو
 قوة تمثل الشيء المحسوس الذي يؤديه الحس المشترك مجرداً عن المواد
 ثم يرتقي الخيال الى الواهمة وهي ادراك المعاني المطلقة بالشخصيات
 كعداوة زيد وافتراس الذئب ورحمة الاب وهذا الى التذكر وهو
 محاولة النفس لاسترجاع ما زال من المعلومات ثم الى الذاكرة وهو
 ارجاع الصورة المطلوبة الى الذهن ثم ترتقي جميعها الى القوة العاقلة
 والتعقل كما سيأتي في الكلام عن القوة العاقلة

الفصل الرابع في مبدا الاحساس

الفضية الاولى . ان في الاحساس معرفة حقيقة
 ٨٨ وبيانه . قد اجمع الجميع على ان فعل العقل معرفة لانه يمكننا
 من الوقوف على الموضوعات التي نبحث عنها ولكن هذا الفعل لا بد
 له من اركان يصير بها عارفاً وهي الحياة والاستحضار للشيء وميل
 الفاعل اليه فهذا ما يقتضيه التصور الا ان له وجهاً يختص به لانه مجرد
 روحي ونحن نجد هذه الاركان في فعل الاحساس فانه فعل واستحضار
 للشيء الذي يمال اليه بعض الميل فالاحساس اذن معرفة حقيقة غير
 ان الاحساس لا يقع ما لم يعينه الى الفعل شيء من الخارج سواء وقع

ذاك الشيء تحت الحواس او لم يقع فقد نرى النور ونحن في الظلمة
لسبق تأثير الاعضاء به وبقاء التأثير في الخيلة او لعلمة أخرى تبدي
التأثير بنا سواء كانت من الخارج او الباطن

القضية الثانية

٨٩ لا يكفي ان يكون مبدا الاحساس ممتداً ولا بسيطاً فقط
انما ينبغي ان يكون بسيطاً وممتداً معاً بحيث يكون البسيط مستخرجاً
للفعل والممتد شرطاً بدونه لا يتم الفعل

هذه القضية تشمل ثلاثة اجزاء الا انه لا بد لنا من بعض
تمهيدات قبل ان نأخذ ببيانها

لا ينبغي ان المسألة انما هي في الوقوف على ماهية المبدأ الذي
يبحث . قال الماديون . ان المادة العضوية هي مبدأ كافٍ لابتداء
الاحساس . وقال آخرون . ان الاحساس انما هو من شأن المبدأ
البسيط وحده . وعلم آخرون . ان الاحساس انما ينشأ عن شيئين
تميزين متعددين بطبيعة واحدة وهما النفس والجسد . اما هؤلاء فلم
ينفقوا على بساطة هذا الحاصل عنها فقال قوم . ان هذا المبدأ الذي
نسميه نفساً هو ناقص في الحيوانات الدنيا مثل الديدان وبعض الحشرات
وهو عرضة للانقسام . واما في الحيوانات الكاملة فكامل ولا يقبل
انقساماً ومنهم القديس توما . وقال آخرون . ان النفس الحساسة
سواء كانت في الحيوانات الكاملة او غيرها لا تقبل انقساماً وهذا

ما تعتمد بيانه في الاجزاء الآتية

٩٠ بيان الجزء الاول . لا يكفي ان يكون . مبدأ الاحساس
ممتداً فقط . وسببه . ان الاحساس واحد ولذا لا يمكنه ان يحصل
عن الممتد . فانظر الى الاحساس الخارجي وخذ حاسة اللس مثلاً
فاللس يجدي لنا موضوعاً ممتداً ويمكننا من الشعور باحاساسات مختلفة
مثل البرد والحرارة والصلابة واللين اما الحس الباطن فيشهد لنا بان
الحاس واحد ذاتاً ولكن لا بد لقوام وحدة هذه الاحساسات من
مبدأ غير الممتد يقبل هذه الاحساسات ويرجمها الى واحد بالاتحاد
لان الموضوع الحاس واحد بشهادة الحس الباطن وهو الذي يشعر
بجميع ما يرد عليه من التأثيرات اما هذا المبدأ فلا بد من كونه بسيطاً
غير ممتد وسببه . اننا نشعر بالبرد مثلاً في يد وبالحرارة في أخرى
فالواحدة ليست الاخرى لانهما اجزاء متميزة ونحن مع ذلك نشعر
بان الاحساس واحد الا انه لا يمكننا ان نقف عليه على هذه الهيئة مالم
يكن فينا شيء غير الممتد فنقتصر اجزائه على كل جزء بازائه من
الموضوع . ولا بد من كونه متحداً ذاتاً والا كان قابلاً للانقسام وكانت
اجزائه الواحد منها بازاء الآخر فلا يمكن والحالة هذه ان يرجع
الاحساس الى واحد كما نشعر به ولكن ما كان متحداً ذاتاً فلا بد من
كونه بسيطاً . فالمبدأ الحاس اذن لا يكفي ان يكون ممتداً انما ينبغي
ان يكون بسيطاً

٩١ وايضاً . ان فعل الاحساس قارّ اي الفاعل والمفعول فيه واحد وهو كمال اتحاد المنفصلات فيه اما هذا الكمال فيصاحمه انقسام الممتد لوضع الاجزاء . بازاء بعضها بعضاً فما يتم من الاحساس يجزء لا يشعر به الآخر . ولا ثقل ان هذه الاجزاء قد يمكن ان تكون بسيطة بحيث تتألف عنها المبدأ الحاس اذ يلزمها ان تفعل معاً والفعل المعيني بين اجزاء الممتد اي الجسم محال لان فعلها هذا اما ان يكون ملازماً واما مفارقاً فان كان مفارقاً فلا يحصل الاحساس لانه فعل ثابت وان ملازماً كان لا بد من حصول احساسات على قدر الاجزاء وهذا باطل بالاخبار فالاحساس اذن لا يحصل الا عن مبدأ بسيط ترجع جميع الاحساسات اليه . ولا ثقل ايضاً ان الاحساسات تتألف بحيث يحصل عنها احساس واحد لانها اما كلها على اصلية او الواحد منها اصلي والاخر آلي فان كان الاول كانت الاحساسات متعددة على قدر الاجزاء وان الثاني فنسلم بالعلة الآلية من جهة كونها شرطاً ذاتياً للفعل لا من جهة مبدأ يستخرج الفعل بذاته وعليه فكيفما دارت المسئلة لا بد من التسليم بمبدأ بسيط

٩٢ قال الماديون . ان الجسم العضوي هوشي واحد ولم يفتقروا الى ان الجسم العضوي اذا كانت جسماً فقط كانت الوحدة وحدة تركيب او تريب او طبيعة تنشأ عن قوى متميزة اتما متحدة معاً لا وحدة اتحاد ترجع جميع الافعال اليها

فيقولون - ان وحدة الطبيعة كما هي في الجسم العضوي كافية لما نحن فيه بحيث اذا تحرك جزء من الجسم تحرك الآخر ايضاً وهكذا فان اجزاء الفاعل جميعها انما تتحرك لحركة اجزاء الموضوع كلها وعليه فيشعر الفاعل كله بتأثير الموضوع كله

هذا الكلام لا يصلح ولا بوجه من الوجوه وذلك اولاً - لا يصلح هذا الكلام اذا كانت الحركات متخالفة اذ لا يمكن للجزء الواحد ان يتحرك بحركات متخالفة ترجع الاحساسات اليها فاذا شعر الواحد بالحرارة في يد وبالببرودة في الأخرى كانت اليدان شاعرتين بحركات متضاربة معاً واذا كانت اليد الواحدة تشعر بكل الحرارة والاخرى بكل البرودة كان الشاعر بذلك غير واحد

ثانياً - قد يحدث عن الوحدة التي يجمع فيها اجزاء كثيرة ان يتحرك الجزء الواحد فيتحرك الآخر الملاصق له عن حركة الاول وهلم جراً ولكن الاجزاء المتحركة الا الاول لا تكون حركتها عن الموضوع المؤثر بل عن الجزء السابق الذي يتحرك بحركة ما قبله وعليه فلا تشعر الاجزاء بحركة الموضوع بل بحركة بعضها لبعض ثالثاً - اذا تعاونت الاجزاء على ابداء قوة جديدة فيحصل في الحقيقة حركة واحدة تكون حاصل القوى المتألقة كما نشاهد ذلك في حركة السفن والساعات ولكن قوة الجزء الواحد لا نصير قوة الجزء الآخر كما ان الجزء الواحد لا يصير الجزء الآخر فان المقرب في الساعة

لا يصير لولباً ولا التأثير الذي يتأثر به الواحد يصير نفس التأثير الذي يتأثر به الآخر وعليه فلا يكون موضوع التأثيرات واحداً مع اننا نرى بالحس الباطن ان الموضوع الشاعر واحداً لانه يشعر بجميع ما يرد على الجسم من التأثيرات على صورة واحدة وعليه فان الوحدة العضوية وحدها لا تكفي للاحساس

٩٣ يقولون ايضاً . من الحيوانات الحلقية والنقبية ما اذا قطعتة قوم كل جزء منه حيواناً في ذاته فالنفس اذن تنقسم لانقسام الاجزاء اجاب القديس توما وغيره ان انفس الحيوانات الناقصة تنقسم لانقسام الاجزاء . وقال آخرون . ان النفس لا تنقسم سواء كانت في الحيوانات الناقصة او في غيرها ولكن لما كانت الاجزاء المنفصلة كاملة واحلاً لقبول الحياة انتها نفس جديدة تصورها . وقال آخرون ان مثل هذه الحيوانات مجموع حيوانات كثيرة متحدة مما نتجه افعلها كلها الى غاية واحدة فاذا ما انفصلت قام كل واحد منها في ذاته اذ يكون له من الاعضاء ما يكفي لقبول الحياة بمزول عن غيره فنزلتها والحالة هذه منزلة عائلة فاذا ما تفرقت الاولاد عاش كل رجل وزوجته وبنيه بمزول عن الاخرين فاصل هذه الحشرات واحد يتولد عنه غيره مع بقائه عاشاً حياً حياة الى ان يفصل عنه لعله ما

٩٤ يبان الجزء الثاني . ان المبدأ البسيط لا يكفي وحده

للحصول على الاحساس

وسببه ان الشعور بالحسوس انما يتم على وجه يشفّ عن امتداد
لا من جهة الموضوع فقط بل من جهة الشعور نفسه لاننا نشعر بامتداده
وصلابته وليته وهيبته وحجمه وحر كته ومكانته وخشونته وملاسته فاذا
احسست مثلاً شيئاً شعرت بان فعل الشعور نفسه انما يساوي الجسم سيفي
جميع ما يسيده فيك من التأثيرات لانك ترى كل جزء منك وقم
عليه التأثير انما يطابق جزءاً من الجسم فتعرف ان الامتداد ليس من
شان الجسم فقط بل من شأنك انت ايضاً لانك تشعر بالامتداد
بمخلاف ما اذا ادركت الشيء على سبيل التجريد اذ لا تدرك فيك ما
تدركه في الاحساس من وجود الاجزاء بعضها بازاء بعض ولكن
ما تشعر به من الامتداد فيك لا يكفي وحده لتحصيل الاحساس فلا
بد له من الاتحاد الجوهرى بالمبدأ البسيط فيحصل عنها طبيعة واحدة
يتألف عنها المبدأ الحاس على اننا نرى بالاختبار ان الذي يحس فينا
والذي يدري انه يحس على وجه يشفّ عن امتداد انما هو واحد لانه
عند ما يحس يحس ان له اجزاء الواحد منها بازاء الاخر ففعل
الاحساس اذن انما ينشأ عن المبدأ البسيط اما موضوعه القريب
فالجسم المحتاز عن الفعل . فيبقى ان ترى ما هو عمل الجسم في فعل
الاحساس نفسه

٩٥ بيان الجزء الثالث . ان الجسد شرط ذاتي بدونه لا يتم

الاحساس

وسببه . ان الجسد لا يمكن له ان يكون مبدا مساوياً للبداء
 البسيط لان الاحساس فعل قارّ والفعل القاري يستقر فقط في الموضوع
 الذي يبرز عنه وعليه فاذا كان البسيط والمتمد يتعاونان معاً على تقويم
 مبدا الاحساس فلما ان كليهما يستتم الفعل واما ان الواحد منهما يستتم
 جزءاً من الآخر جزءاً اخر فالثاني لا يصلح لان الفعل يكون
 منقسماً في الحقيقة وهذا باطل لما قضته الحس والمبدا البسيط . والاول
 ايضاً باطل لان الفعل حينئذ يستمر كله في البسيط وكله في الجسد
 ولكن اذا كان كله في البسيط فلا حاجة الى وجوده في الجسد . ثم
 لا بد والحالة هذه من وجود فعلين كاملين وهذا باطل ايضاً بدليل
 الاختبار على ان الاحساس من كونه فضلاً قاراً كان لا بد من
 استمراره في الموضوع الذي يبرز عنه ولذلك فلا يمكن للجسم ان يكون
 مبداً معاوناً لبدء الاحساس

٩٦ فماذا يكون اذن ؟ هو شرط ضروري بدونه لا يتم الاحساس
 على انه لا بد له من ان يكون على وجه يشفّ عن امتداد اما هذا
 الوجه فسببه الجسد الذي يتحد به المبدأ الحاس ويمتد لا امتداده وعليه
 فيكون شرطاً ضرورياً ذاتياً بدونه لا يتم الاحساس . ولا ثقل ان
 البسيط انما يمتد في الفضاء من غير جسد مثل الارواح وعليه فيمكنه
 ان يحس من دون ان يتحد بالجسد لانتساوان سلسلنا بذلك فلا نسلم
 بانه يمكنه ان يحس بوجه يشفّ عن امتداد ما لم يكن متحداً بجسد ولما

كان احساسنا على هذا الوجه كان لا بد من الاتحاد بين النفس والجسد ولذلك فانها تكيف بكيفياتها وتبادلته في حركاتها وافعالها وهو يسمى آلة متحدة لمعاونته اياها في تجميع افعالها

٩٧ اعلم ان المبدأ البسيط الذي نحن منشغلون فيه لا يمكنه ان يتقلب ممتداً بالعرض ولا بوجه من الوجوه اذ لا يمكن للشيء ان يتغير طبعه الى غيره مع بقائه على ما هو عليه فاذا كان مبدأ الاحساس بسيطاً وممتداً معاً في الوقت نفسه وهذا محال . ولا نفل ان للمادة قوى نجعلها لاننا نعلم ان المادة منها كان الامر من قواها التي نجعلها لا يمكنها ان تأتي بما يناقض ما نعلمه فيها من الصفات الثانية

القضية الثالثة

٩٨ ان المبدأ الحاس جوهراً الا انه غير كامل من جهة الطبيعة لا الجوهر

وسببه . الموجود الحقيقي كما هو المبدأ الحاس اما جوهر او عرض الا انه ليس بعرض فهو اذن جوهر ثم هذا المبدأ ليس جسماً ولا كيفاً ولا حالاً من احوال الجسم فان هذه جميعها قابلة للانقسام وتنقسم لانقسام الجسم فهو اذن جوهر الا انه غير كامل من جهة الطبيعة لانه لا يقوم بالنفس وحدها ولا بالجسم وحده بل باتحاد كليهما فينشأ والحالة هذه طبيعة جديدة ولذلك ذلك . يكون اتحاداً جوهرياً اذ ينشأ عنه طبيعة واحدة وموضوع واحد . فمال تختص به وهذا الموضوع

لا يكون الا جوهرًا لكن مر كلاً لانه يتألف عن شيئين ولكن كيف
 ينشأ عن شيئين كاملين بالجواهر طبيعة واحدة وموضوع واحد هو
 ممتد ونام وحساس ويمس انه يحس ؟ هذا ما نشعر به من انفسنا ولا
 سبيل الى انكاره . وكيف نعرف ان ذلك انما يحدث ايضاً في الحيوان
 ؟ لانتا نشاهده يأتي بنفس الافعال الحسية التي تأتي بها نحن انفسنا
 وكيف لك ان تعرف ان المبدأ الحاس هو نفس المبدأ الذي ينمو ؟
 لا تانرى ان التصور والوجدانيات تؤثر كثيراً في افعال الهضم
 ودوران الدم وحركات الامعاء أفلا ترى ان الحزن يستوقف الهضم
 والرائحة القوية تستدرف الدموع والالم المفرط يستجري العرق وشهوة
 الطعام تستنزل الريق والغضب يستسرع دقات القلب والرغبة تقبضها
 وتذكر الاشياء النفثة يثير النقيء الى غير ذلك من الاحوال التي لا
 تخفى على ذي بصيرة

القضية الرابعة

٩٩ ان الاحساس لا يتم في الدماغ بل في كلِّه من الاعضاء
 المتأثرة

قال بعض الحكماء ان الاحساس انما يتم في الدماغ بتوسط
 الجهاز العصبي الذي ينقل التأثير اليه بحيث اذا شعر الواحد بحرارة
 مثلاً في طرف اصبعه يتأثر الى سائر العصبي المنتشر في كامل الجسم
 فينقل التأثير الى الدماغ وهو جمعه الى المحل الذي وقع فيه التأثير

بأسرع من لح البصر

هذا الكلام لا يصلح أولاً . لتأسيسه على ركن كاذب ثانياً لعدم تأييده بحجة مقنعة . ثالثاً . لإبطاله بجميع دافعة

١٠٠ أولاً . هذا الكلام مؤسس على ركن كاذب . وسببه انهم يقولون ان المبدأ الحاس من كونه بسيطاً لا يمكنه ان يوجد في اجزاء الجسم الكثيرة لانهم يتصورونه على شكل النقطة ولكن هذا التصور كاذب لان البسيط الذي نحن فيه لا يقبل تمييزاً في ذاته وكل ما يتقوم به واحد متحد وعليه فهو اكل من الممتد الذي يقبل القسمة وفي وسعه ان يشغل المحل الذي يشغله الجسم مع هذا الفرق بان البسيط يشغله كله في كل جزء من اجزائه والجسم يشغله بحيث يشغل كل جزء منه جزءاً من المحل الذي يشغله

وايضاً فان هذا المبدأ البسيط لا بد له من الاتحاد بالجسم ومن تصويره اياه ليتمكن من الاحساس بالشيء الممتد فلا بد للنفس اذن من الاتحاد بجزء وعليه فاذا جعلته في الدماغ لزمك ان تجعله في جزء لا في نقطة ولكن هذا الجزء لا بد من كونه ممتداً بان يكون له اجزاء بازاء اجزاء بحيث لا بد له من جهات تحصره

١٠١ ليس من حجة تؤيده . يقولون ان الاحساس لا يتم مالم تكن الاعصاب مشركة في الدماغ بحيث اذا رفعت هذا الاشتراك كف الاحساس فينتجون ان الاحساس انما يتم في الدماغ ولكن هذا

الانتاج غير محاصر إذ يمكننا ان نمكس القضية بقولنا . ان الاحساس لا يتم الا عند وجود الاعضاء فاذا زالت زال في الوقت نفسه الاحساس فاذا زال الاحساس يتم في الاعضاء

اعلم ان اشتراك الاعضاء بالدماغ من الشروط الضرورية لتتم الاحساس فالدماغ عضو عام والاعضاء يختص كل منها بمهمة تورد الى الدماغ ما تشعر به من التأثيرات

١٠٢ . ثالثاً : لنا جميع دامة في ابطاله . اولها . قد جرت العادة بين جميع البشر ان يرجعوا الاحساسات الى الاعضاء المتأثرة ولكن لو كانت النفس تشعر في الدماغ لما كان لهذه العادة ان تسري بين البشر لان النفس لا تشعر بذلك في بادئ فعل الاحساس انما تشعر بخلافه .

ثانياً . ان تركيب الاعضاء مختلف على هيئة تطابق ما يرد عليها من التأثيرات المختلفة اما تركيب الاعصاب التي توصل التأثير الى الدماغ فهو متساوي الشكل فلو كان الاحساس يتم في الدماغ وحده لما امكن النفس ان تشعر بهذه الاختلافات في الدماغ لانها ترد اليه على شكل واحد ووثيرة واحدة . ثم ما معنى ما نشاهده من الاختلاف في الاعضاء .

ثالثاً . ان النفس لتتحد بالجسد في وحدة الطبيعة اتحاد صورية ولكن اذا كان الاحساس يتم في الدماغ او في جزء منه او في نقطة كان

الجسد يفعل بمنزل عن النفس وعليه فلا يكون مكونان بطبيعة واحدة وهذا باطل . فاذن

رابعها . ان الحس الباطن يشهد لنا باننا نحس بالتأثيرات في كل جزء من الجسد واننا نحن الذين نحس وكيف يمكننا ان نحس في كل جزء من الجسد ما لم يكن احساس فلا بد من وجود النفس حيث يحصل الاجساس لان الاحساس فعل قار فلا بد من وجوده في الشيء الذي يستخرجه وهو النفس الموجودة في كل جزء من الجسم اذ لا تكون في جزء يقع عليه التأثير ولا تتأثر ما لم ينتقل التأثير الى عضو آخر يرجع التأثير الى العضو الذي وقع عليه التأثير اولاً فهي في كل الجسد فاذن هي تشعر فيه كله

الفصل الخامس

في كيف يتم الاجساس

١٠٣ اعلم ان حل هذه المسئلة انما يتعلق بجلاء بعض حقائق تعتمد بيانها

اولاً . ان الاحساس لا يتم بدون عضو حسي يختص به وسببه ان الموضوعات الحسية انما هي الاجسام والاجسام لا يمكنها ان تحس النفس الا بتوسط جسم تتحد به النفس فالاحساس اذن يتم بتوسط هذه الاجسام التي تتحد بها النفس ولكن الاجسام التي تتحد بها النفس هي الاعضاء وعليه فان للاعضاء تركيباً مختلفاً

به فنمكن النفس من قبول ما يرد عليها من الاحساسات المختلفة
 ١٠٤ ثانياً . ان الاحساس انما يتم بصور تمثل الاشياء الحسية
 وسببه . ان الاحساس فعل ثابت او فعل حده في الموضوع
 الحس اذ يتكامل به لا ما يقع تحت الاحساس من الموضوعات بل ما
 يحس وعليه فلا يتم هذا الفعل ما لم يتم الاتحاد بين المحسوس والحس
 ولكن لا يتم الابصورية تمثل ما ينوب عنه لان الموضوع لا يمكنه ان
 يتحد بالقوة الحاسة لتعلم بوجوده ما لم يدخل القوة او النفس ذاتها اما
 دخوله النفس فيكون اما بذاته او بصورته ولكن لا يمكنه ان يدخل النفس
 بذاته لانه مادة فلا بد اذن من دخوله اياها بصورته او مثاله
 ١٠٥ ثالثاً . ان الصور تنشأ عن الموضوعات ذاتها لكن لا باعتبار
 انها تأخذ عنها شيئاً جوهرياً او عرضياً بل باعتبار فعل الحسيات فيها
 ١ . ان الصور تنشأ عن الموضوعات ذاتها وسببه ان الموضوع
 الذي نشعر به كالشمس مثلاً هو في الوقت نفسه علة للاحساس كما
 يرشد اليه الاختبار وعليه فلما كان الاحساس لا يتم الا بتوسط صورة
 الموضوع الحسي كان الموضوع نفسه علة لانشاء صورته في النفس اذ
 لولا وجوده ووروده على النفس لما ادر كته
 ٢ . ان الصور لا تأخذ عن الموضوعات شيئاً جوهرياً ولا
 عرضياً لعدم الاحتياج اليه اذ يكفي الحس ان يمثّل لنفسه ما يؤثر
 فيه مع بقاءه موجوداً في الخارج عنه

٣ . ان الصور تنشأ عن فعل الحسيات في النفس الذي ينشيء صورته فيها وهذا الفعل لا بد منه اذ لا يكفي حضور الموضوع حتى يدركه الحس بل يلزمه ان يجذب اليه القوة المدركة وان يعينها للفعل وليس له ان يفعل ذلك ما لم يأت بشيء يؤثر فيها فلا بد والحالة هذه للشيء الخارجي ان يؤثر في القوة المدركة اي يبيدي فيها صورته

١.٦ رابعاً . انه يلزم للاحساس علاوة على الفعل الذي بواسطته يبيدي الموضوع صورته في النفس ا ان يرجع الحس عند قبوله للصورة الى الموضوع الذي تصدر عنه الصورة ٢ ان يوجه قوته الى الشيء الذي تمثله الصورة اما الاول فلان قبول الصورة هو من افعال الحس الحية والفعل الحي انما يختص بتلك الاشياء التي تحرك ذاتها للفعل ولا شيء يحرك نفسه للفعل ما لم يفعل شيئاً فالحس اذن عند قبوله يفعل في الموضوع شيئاً وقد جرت العادة بان يسمى هذا الفعل احساساً وعرفوه بانه ادراك التأثير المتقول للنفس بتوسط احدي الحواس . واما الثاني فلان الصورة التي تبدو للنفس ليست هي الحد الذي يقف عنده الادراك بل مبدا به يتمكن الحس من ادراك الشيء الذي تمثله الصورة فلا يكفي الحس اذن ان يقبل الصورة التي يرسمها الموضوع في الآلات المختصة به بل يلزمه ايضاً ان يعول على الصورة المقبولة ويوجه قوته الى الشيء الذي تمثله هذه الصورة ويرجع اليه وقد جرت العادة بتسمية هذا الفعل ادراكاً

وهو عبارة عن كمال يحصل به مزيد يكشف على ما يحصل في النفس
من الشيء المعلوم من جهة العقل

١٠٧ وما يجدر التنبيه عليه في هذا الباب أن وجود العلاقة بين
فعل الموضوع في الحس وبين الاحساس على أن الحس في الاحساس
انما يفعل مع الموضوع شيئاً كما سبق بيانه أي أن الحس عند قبوله
الصورة يتعصب جداً لذلك الفعل الذي ينشئه الموضوع فيه وعليه
يكون التأثير الذي يهديه الموضوع في الحس والاحساس به مرتبطين
ما بينهما ارتباطاً ينشأ عنه فعل واحد ينشأ من الموضوع وينتهي في
الحس . ثم لا بد أيضاً من العلاقة بين الاحساس والادراك لأن
الاحساس علة يتعين بها الحس لادراك الشيء فيكون الادراك منزلاً
منزلة معلول الاحساس وما من أحد ينكر ما بين العلة والمعلول من
العلاقة ٢ أن صورة الحسي هي في النفس على خلاف ما هي سمة
الشيء لأن وجودها في الشيء بالذات وفي النفس بالتمثل فان صورة
الصخر مثلاً من جهة أنه صخر ليست في النفس بل مثالاً ٣ أن
الصور الحسية لا تزدد الى النفس إلا مجردة عن اللواحق المادية لأن
النفس من كونها بسيطة فلا تصل الاشياء اليها الا مجسماً يقنضيه
طبيعتها البسيطة ٤ أن النفس انما تدرك صور المحسوسات في ذاتها لا
بواسطة لان وجودها في النفس انما يتم بتوسط الاشياء نفسها لا بتوسط
مرآة مثل اذا نظرت العين انساناً في ذاته لا في مرآة . ويؤيد ذلك

ما اشرنا اليه من ان موضوع الاحساس انما هو في الخارج

فصل

مساكن وحالها

١٠٨ يقولون . ان الصور من كونها مجردة عن المادة لا نسبة لها مع الاشياء الحسية لأنها مادية وعليه فلا يمكن ادراك الاشياء الحسية بصورها الخاصة

ويجب بتمييز التعليل بان الصور ليس لها نسبة مع الاشياء الحسية من جهة الطبيعة مسلم من جهة التمثيل منكر . وسببه ان ما يمثل غيره لا يقضي نسبة او اتحاداً في الطبيعة لكفاءة نسبة التمثيل فان تمثال السيدة يمثل البتول مريم وان لم يكن بينها نسبة في الطبيعة ويلحون . ان الشبه انما يعرف بشبيهه والحال ان الاشياء المادية ليست شبيهة بصورها فهي اذن لا تعرف بها

- ويجب . بان وجه الشبه لا بد من مشابهته بطبيعة المدرك مسلم بطبيعة الشيء المدرك منكر . وسببه . ان المعرفة لما كانت انفعال الفاعل المدرك لا الموضوع المدرك لزم ان تكون الواسطة (وهي وجه الشبه) التي تتم بها المعرفة شبيهة لا بالموضوع الذي حصل ادراكه بل بالفاعل الذي يدركه ولما كان هذا الفاعل وهو النفس مجرداً عن المادة لزم ان تكون الصورة التي ترد عليه مجردة ايضاً عن المادة لان المقبول لا بد من موافقته لطبيعة القابل وعليه فيكون هذا

الكلام : الشبه يعرف بشبيهه مؤيداً هنالما نحن فيه لا منافياً له
 ١٠٩ يقولون ايضاً . لا يمكن للجسم ان يؤثر في النفس ولا النفس
 ان تؤثر بالجسم ولذلك لا يمكن للموضوع الحسي ان يرسم صورته في
 الحس ولا للحس ان يقبلها

ويجب بتميز الكبرى بان النفس المحضة العرية عن الجسد لا يؤثر
 الجسم فيها ولا هي تقبل شيئاً من تأثيراته مضرب عنه . النفس المتحدة به
 من اصل فطرتها منكر على اتنا نسلم ان ليس للجسم ان يؤثر في النفس
 رأساً ومن غير واسطة ولا للنفس ان تقبل شيئاً من تأثيراته رأساً
 ومن غير واسطة ولكن لما كان التأثير يقع على الحواس رأساً وكانت
 الحواس حية بالنفس لزم ان تقبل في ذاتها ما يعرض على الحواس من
 التأثيرات على وجه يلائم طبيعتها اي على وجه يكون عريباً عن المادة
 ويلحون ايضاً . ان الجسم مادي فاذن لا يمكنه ان يحدث في
 الحس صورة مجردة عن المادة

ويجب بتميز التالي بانه لا يمكن له ادي ان يحدث صورة مجردة
 عن المادة في الحس باعتبار كون الحس مادياً مسلماً باعتبار كونه حياً
 بالنفس منكر . فان الحس يقبل التأثير الحسي والنفس تقبله على
 الوجه الذي يلائم طبيعتها كما قدمناه .

الفصل السادس في ان الحيوان لا يعقل

١١٠ نظر بعض الفلاسفة الى ما للحيوان من الافعال الجليلة المذهلة مثل التمييز بين المضر والتافع والاحلام والتذكر والشهوة والسعي في تحصيل الاغذية ولوازم المعاش وغيرها فظنوا انه ذو عقل يمكنه من مثل هذه الافعال وقد قال بعضهم مثل ديموقراط وبيتاغور ان انفس البشر والحيوانات واحدة وقال آخرون ان البهائم لأحكم من البشر بل هي احب الى الله منهم وقال آخرون من المتأخرين منهم لوق الانكليزي وكوندبلاك الافرنسي انه لا فرق بين الاحساس والادراك ولذلك كان الحيوان حساساً ومدركاً واما الماديون فان جل اعتنائهم تنزيل الانسان منزلة البهيمة . ومن اصحاب الفيزيولوجيا من يقسم افعال الحيوان الى غريزية وعاقلة فيعززون الى الغريزة ما يجري دائماً على وتيرة واحدة والى العقل ما يستفاد بالتعليم والافتداء ونحن نبطل ما يأتون به بالقضية الآتية

قضية

ان الحيوان لا يعقل

١١١ ويلائه ان من شأن القوة العاقلة التصير عن التصورات الكلية التي تنشأ عن الاشياء المألومة وعليه فحيث لا تكون قوة هذا التصير لا تكون القوة العاقلة ولكن الحيوان لا يعبر عن تصورات كلية

فالحیوان اذن لا یعقل اما الصغری فیما نھا . ان هذا التصریر من
 كونه طبعیاً كان لا بد من الاتیان به فی وقت من الاوقات ولكن
 الحیوان لم یات به مذ كان فلیس فیہ اذن قوة تمكّنه من التعبير عن
 تصورات کلیة لانه مذ كان لا یزال یتشّی علی نمطٍ واحد ووتيرة
 واحدة لا یمكنه ان یحصل بمباحث عقلیة علی معرفة ما ینفعه او یضر
 به بمدالة عقلیة بل بفریزة الواهمة الّتی له من اصل الفطرة لانه منذ
 نشأته یتبعم ما ینفعه ویتجنب ما یضر به . ولا ان یؤلف هیئة اجتماعیة
 ینضم الیها نظیر الانسان یبحث یعبّر عما یبطنه باشارات یصطلح علیها
 وایضاً . لو كان الحیوان ذا عقل نظیر الانسان لما فعل دائماً
 نفس الشیء الذی یفعله مذ كان لان موضوع العقل شیءٌ کلبی غیر
 معین وعلیه فلا یقتصر العقل علی شیء واحد محدود انما یدور علی
 کثیر من الاشیاء متفقة كانت او غیر متفقة ثم ان العقل حرٌّ فله ان
 یمخالف اعماله ولا یستمر علی نمطٍ واحد فیما یأتی به من الافعال
 المتخالفة وعلیه فلما كان الحیوان یفعل دائماً علی نمطٍ واحد ذات
 الفعل الذی یفعله مذ كان كان ولا بد لا یعقل ولا بوجه من الوجوه
 ١١٢ وایضاً . من شأن الانسان ان ینقل فی ادراكاته من
 المعلوم الی المجهول ولذاک فانه ینقن اعماله يوماً فیوماً اما الحیوان فلا
 یزال كما كان مذ كان فالسنونو مثلاً لا تزال تصنع عشها كما كانت
 تصنعه فی كل وقت من غیر ادنی التّان فلا عقل اذن له

وايضاً . لو سلمنا ان للبيمة عقلاً فما الذي يمنها عن التكلم
والكلمة من افعال العقل الذاتية فان من البيمة ما لا يتنصه عضو
التكلم مثل البغاء والعقوق وهو مع ذلك لا يتكلم . ولا نقل ان للبيمة
دلائل طبيعية تمكنها من مبادلة الانفعالات ومشاركها لان هذه
الدلائل مما كان الامر منها فهي بعيدة جداً عن كمال الكلمة فان
البيمة انما نصوتُ بفريزة طبيعية لا قصد اظهار انفعالاتها لغيرها
قال القديس اغوستينوس . البهائم تحيي ولا تفهم

١١٣ يقولون . ان من افعال البهائم ما يستدل به على انها ذات

عقل وفهم

والجواب . مما كان الامر من هذه الافعال فانها تُحمل كلها
على الفريزة لا على قوة عاقلة على انه لو حملنا هذه الافعال على قوة
عاقلة لاصبحت البيمة افضل من الانسان كلاً وفهماً وذلك لو كانت
البيمة تستم عن معرفة وفهم ما تاتي به من الافعال مثل انتقاء الطعام
وحفظه والاصطياد والناس الادوية وبناء الاوجرة لنفسها ولاولادها
والاعتناء في تربيتها والدفاع عنها والمعرفة لازمة السفر والترحل
وعقد بعض اجتماعات ينضم اليها فلو كانت تستم هذه الافعال عن
فهم وادراك لكأنت لا محالة عارفة بنواميس الطبيعة الجبرية وبالهندسة
وبقوانين الموازنة الميكانيكية وبقوى الاعشاب وبتركيب جسدتها
نفسه ومستدركة لما يلزمها هي واولادها من المعاش ومستطلعة على

اللاهوتية والعواصف ثم لكان يمكنها من غير اختبار ولا معلم ان تستنتج من جميع هذه المعارف بنفس فطنتها وحذاقة فكرها التماس ما ينبغي ان تُتجنبه أو تعمل به ومتى ينبغي لها ان تعمل به وهذا جميعه مما يتجاوز الطاقة البشرية وعليه فانها تكون افضل من الانسان فيها وكلاً

١١٤ هذه الافعال كلها غريزية ولكن من الافعال ما يسميها اصحاب الفيزيولوجيا بالعاقلة وهي التي يتعلمها الحيوان مثل تمرينه على تناول الطعام او الاثيان بافعال أشف عن بعض الادراك وهذه الافعال ايضاً تدور كلها على فعل الغريزة وليس فيها ما يشير الى العقل الذي من شأنه ان يأتي بتصورات كلية فان مرجع هذه الافعال اما لذة ينالها الحيوان عن فعله او ألم يقصيه عنه فاطم الكلب جرى اليك وتبتك . أو جمعه بعد عنك وقد يماون على هذه الافعال ايضاً ما قد يتجمع في مخيلة الحيوان من الاشباح التي تمثل له الاشياء منها مفيدة ومنها مضره وذلك اما بحكم احساس بتولديه واما بحكم المصاحبة . قال القديس اغوستينوس . ما اكثر ما نرى من اعمال النحل المذهلة التي من شأنها القاء الدهشة في عقولنا ولكن مهما كان الامر منها فلا نتجاوز نطق الاحساس على انه وان كان حسها من ابداع ما نشاهده فليس له ان يشترك في العقل الذي يمتاز به الانسان والملوك . وقال القديس توما . (في كلامه عن الحق مسئله ٢٦) ما ملخصه . ان احكام البهائم من كونها غريزية ومن ثم طبيعيتها فهي

شبهة بافعال الاشياء الطبيعية وعليه فان البهائم تتبع الحكم الذي افاضه الله سبحانه عليها ومن ثم فان لها حركات باطنية وخارجية تضاهي حركات العقل حتى ان لها مبدأً منتظماً لبعض من الاشياء

١١٥ تنبيه : أ : ان الحيوان قد يستدرك المستقبل وقد يقبل شيئاً من العوائد انما كل ذلك يُحمل على الفريزة التي افاضها الله سبحانه عليه لا على قوة عاقلة نظير الانسان

٢ : انه يفهم غير ان فهمه هذا يسمى غريزة وهو في الحقيقة يختلف عن فهم الانسان كما قدمناه

٣ : الفريزة ميل طبيعي يحمل صاحبه على تميم افعال لا يتصور ما لها ولا يعرف اسبابها ويستعمل وسائل لا يغيرها ولا يبحث عن ايجاد ضواها ولا عما بين المال والوسائط من النسب فالفريزة تحمل الطفل على الرضاعة والانسان على التنفس والتحل على عمل العسل والطير على التعشيش الى غير ذلك من الاعمال التي ياتي بها الحيوان قالوا انها هي والعقل شيء واحد وهو ضلال اذ لا يبدو عنها ما للافعال العقلية من الكمال والتجريد .

الفصل السابع

في بداية نفس البهيمة

لا بد من احد امور في الكلام عن بداية نفس البهائم اما التوليد واما التحول واما الابداع ونحن نذكر كلاً منها على التوالي

١١٦ التوليد . قال قوم " ان النفس البهيمية ، انما تنشأ بقوة
التوليد ليس غير بدليل ان هذه النفس لا تقوم بذاتها وما لا يقوم
بذاته لا يكون نشوءه الا بطريق التوليد لتعلقه بالمادة بخلاف ما يقوم
بذاته فانه لا تعلق له بالمادة . وقد اوهمهم ذلك ما يشاهدونه في
الحيوان من النقصان مع ان هذا النقصان هو من جهة الطبيعة لا من
جهة الجوهر لان نفس البهيمية من كونها حساسة ليس الا كان لا بد
من اتحادها بالجسد ولكن اذا نظرنا اليها في ذاتها فهي مبدا بسيط كله
في كل من اجزاء الجسم كما قدمناه وهذا المبدا لا يكون الا جوهرًا
كاملاً لكن من جهة الجوهرية لا الطبيعة . وقالوا . ان هذه النفس
انما تولد لا بفعل الجسد او بقطع جزء من النفس بل بقوة مصورة
هي في الزرع يستودعها فيه المولد . ولكن مها كان الامر منها فهي اما
بسيطة واما مركبة واما شيء بين ذلك فان كانت بسيطة كان لا بد من
نشأتها بالابداع وان مركبة كان الاحساس مبدا غير بسيط وهو
باطل كما اسلفنا بينه . وان شيئاً بين ذلك سلمنا ان ليس فيه ما يصادم قدرة
الله اذ يمكنه ان يخلق شيئاً لا يكون روحاً صرفاً ولا مادياً غير ان مثل
هذا الكلام لا يوقفنا على حقيقة مانحن فيه ولا نجد في الحيوان افعالاً
تشير اليه مع ان الاشياء تُعرف بافعالها . ثم ما ذا تكون هذه القوة
المصورة ؟ فاما انها تولد الشيء من العدم واما من مادة سابقة . فان
كان الاول كانت هي والخالق شيئاً واحداً . وان الثاني كان ولا بد

لهذه المادة السابقة اما انها تحتوي على جرثومة المولود ام لا . فان كان الثاني كان لا بد من الابداع من العدم . وان الاول وقفنا في مذهب التحول من حيث انتشار الجرثومة بوجه من الوجوه وعليه فلا يصلح الكلام بالتوليد

١١٧ التحول . هو افتراض ينتصر له القائلون بتغير الانواع العام ومآله ولادة الحيوان عن مادة جامدة او عضوية وذلك بمنزل عن فعل المولد ولكن لما بلغوا الى الحيوانات الاولى التي زعموا انه نشأ عن تغيرها حيوانات اخرى لزمهم ان يقولوا بولادتها عن مادة عضوية قد نشأت هي ذاتها عن مادة جامدة على سبيل التولد الذاتي هذا الرأي ليس جديداً اذ قال به الاقدمون وهم المتصورون لمذهب ارسطو بخصوص الصورة والمادة فقد علم هؤلاء الفلاسفة ان الحيوانات التي يسمونها غير كاملة يمكنها ان تولد عن المادة العنصرية من غير زرع بل بقوة السماوات التي تستخرج النفس الحساسة من المادة . وقد جاء هذا الكلام مطابقاً لمذهبهم بخصوص الصورة والمادة كل المطابقة فقالوا ان البنية التي ينقوم بها الحيوان انما تتبع صورة النفس التي تتحد رأساً بالمبولى . وهذه النفس غير مخلوقة بل مستخرجة من المادة اذ لقوة السماوات ان تستخرج صوراً مادية ذلك بعمية العلل الحيوية فتسني لم اذ ذلك ان ينتجوا ان من الصور الناقصة ما يمكن استخراجه بقوة السماوات عن المادة العنصرية التي اذا ما

صورتها النفس بعد تهيئها صارت بنية يتقوم بها الحيوان . وقد جاءوا
بمثل هذا الكلام لانهم نظروا احيانا ان من الحيوانات ما يتوالد ولم
يظهر له زرع او بيض فتوقف عليه الولادة . وقد ضلوا لانه من
المقرر ان الحي لا يولد الا عن الحي مهما كان الامر من البيضة التي يولد
فيها . اما المتصرون له من المتأخرين فيدعون التحول لا عن المادة
العضوية بل عن المادة العضوية ولكن بمزل عن فعل مولد او بيض .
او زرع يتولد عنه بعض الحيوانات الصغيرة وهكذا لتحول المادة
العضوية الى حيوان كامل فيظهر من ثم ما بين هذين المذهبين
اي التولد الذاتي وتحول الانواع من المجاسة والقرابة على انه اذا كان
الحيوان الاول يمكنه ان يتحول عن المادة العضوية الى حيوان كامل
كان من الممكن ايضا ان يتحول هذا الحيوان الى آخر وذلك الى
غيره الى ما لا نهاية له

١١٨ قد حاول اصحاب هذا المذهب ان يثبتوه ببعض اختبارات
تعمدونها ولكن ساء ما يعتمدون عليه لان الاختبارات التي يأتون
بها من توليد بعض الحيوانات بمزل عن زرع او بيض لائتم بمزل
عن ادخال الهواء الى البيضة التي يجري فيها الاختبار . والهواء يحمل
من البيض ما اذا ارقد بيضة ثلاثه افرخ . وعليه فاذا حاولوا مثل
هذه الاختبارات في الفراغ كان اختبارهم لا يؤدي منه شيء . ولذلك
لا يكون التولد الحادث الا عن بيض يحمله الهواء وعليه يتمشى ما شاهد

من الديدان في الإثمار وفي الحال الثنته

فلورضي اصحاب هذا المذهب بقولهم . انه في بعض ظروف
قد يتجمع عن المادة المضوية بقوة العلل الطبيعية شيء او كل يكون
آلة ملائمة لحياة يحلها الخالق فيها لما كانوا يأتون بشيء يشير الى عمال
او منافاة فما البنية الا ترتيب يحصل عن تهوؤ المادة الجامدة لقبول
الحياة التي تحمل فيها فيكون مذهبهم والحالة هذه اقل قبعا من مذهب
اصحاب الصورة والمادة الذين يؤيدون الحيوان عن المادة وقوة
السموات . قال ابن سينا وهو من اعظم المتصدين للمادة والصورة
انه يمكن لجميع الحيوانات ان تولد عن بعض امتزاج العناصر من غير
زرع بل بطريق الطبيعة وقد حمل على ذلك زعمه ان للقوة السهاوية
ان تستخرج من المادة النفس الحساسة

اما هذا الكلام فساقط ^١ بالنظر الى النفس . لا يمكنها ان
توجد بطريق تحول غيرها اذ لا بد من ابداعها كما سيأتي بيانه ولكن
اذا كان التحول يتم الحيوان كله كان ولا بد من احصاء النفس فيه
ايضا بان تكون متحولة ^٢ بالنظر الى الجسد . فان التاموس العام
المجمع عليه هو ان الحي انما يولد عن الحي وذلك بتوسط براعم تنقطع
عن اصولها او زرع او يبيض ينضج في يئمة ثلاثه . ثم اذا كنا لا نقدر
نميز جميع ذلك كان ذلك معزوا الى مانحن عليه من الجهل والقصر
لا الى عدم صحته وقد اشار الكتاب الى مانحن فيه بقوله . وصنع الله

وحوش الارض والبهائم والديابات نجسب اصنافها (تلك : ٢٥) .
 ١١٩ فانظر الآن الى اين يرجع تحول الانواع . قال لامرك
 وهو من اشهر من انتصر لهذا المذهب . ان الله قد خلق بالحققة
 المادة فلما برزت الى الوجود اخذت بقوة تختص بها تنقل الى مادة
 عضوية فتجمعت بنية تكونت عنها اولاً الحيوانات السفلى الغير
 الكاملة مثل الديات والنيمات ثم اخذت تتوردها تغيرات
 متواصلة الى ان البستها صوراً واشكالاً مختلفة عليها لتوقف سلسلة
 الحيوانات طراً وهذه السلسلة قد اخذت متصاعدة الى ان انتهت في
 الانسان وعليه فيكون اصله عن المادة العنصرية التي تحولت بقوة
 الطبيعة او بفعل الحرارة والكهربائية . اما سبب هذه التحولات
 المتعاقبة فالاحتياج الذي تشعر به الحيوانات في مجر تحولاتها لاختلاف
 ما كان يرد عليها من القرائن والاحوال . وقد جعلها هذا الاحتياج
 تستمد اميالاً وقوى جديدة تعقب اميالاً وقوى كانت فيها من قبل
 فنشأ عن هذه الاميال والقوى الجديدة بنات مختلفة عما كان لها من
 قبل فحصل تغير في الاعضاء والقوى على ان الاحتياج الى الطيران
 جعل لها جوارح والى المشي ارجلاً والى المناولة ايادي والى القوت
 معدة وعليه فس سائر الاعضاء وصار الانسان غير الذي كان وذلك
 بقوة الطبيعة

اخذ دروين الاتكيزي عن لامرك وجعل للتحول نوايس

بسطها شارحه بختار الالماني وارجمها الي اربعة وهي آ تنازع البقاء
 ٢٠ . تغير الافراد ٣ انتقال هذه التغيرات بالوراثة ٤ الانتخاب
 الطبيعي . فلا نذكر الا بعض ملاحظات على ما جاء به لامرك من
 التلقيح واما الرد على دروين فقرأه في كتابنا اصل الانسان والكائنات
 ١٢٠ آ هذا المذهب لا ينطبق على النفس ولا بوجه من الوجوه
 اذ لا بد من ابداعها كما سيأتي

٢ ولا على الجسد لان الحي انما يولد من الحي كما سبق بيانه آنفاً
 ٣ ان الانواع لا تتغير بطريق التحول
 ٤ لاعمدة لهذا المذهب فيما يأتي به لان المقابلات التشريحية
 بين الحيوانات المتشابهة انما تجري على الجثث والاجياف من غير ان
 يصير الالتفات الى الحيوان الحي مع انه من الواجب ان تجري
 المقابلات بين الانسان والحيوانات الحية ولذلك لا يصلح الاسلوب
 الذي يتوقف على مقابلات يلتمسها من علم التشريح اذ قد يمكن مثلاً
 لجسد الانسان اذا اعتبرناه في ذاته من حيث انه جسد ان يكون
 مشابهاً لجسد بعض الحيوانات مثل المشابهة في الحركة والاحساس
 الا انه لا ينتج عن ذلك ان الانسان انما هو متحول عنه لان التشابه
 لا يدل على التولد لا سيما اذا كان غير عام للشيء في جميع اطواره
 وافق الله .

١٢١ ولنا حجج أخرى تنقض هذا المذهب نأخذها من نفس

كلامه . قال آ ان علة التحول متوقفة على احتياجات وامبال
يشعر بها الحيوان بحيث يؤدي بها الى تغير الاعضاء والحيوان كله
كاختياج الجمال الى طول الرقبة لمساولة الطعام في الصحارى ولكن
هذه الاحتياجات وهذه الامبال انما تعينها الطبيعة نفسها والقوى التي
لما اذ لا يمكن للحيوان ان يشعر باحتياجات وامبال لا تجي . مطابقة
لطبيعته ولا يكون سببها الآخر في نفس الطبيعة . والقرائن والاحوال
لا تؤثر فيه بما يزحزحه عن طبيعته . نعم ان الاستعمال او عدمه قد
يذهب العضو او يوهنه وقد يستوقفه ايضا الا انه لا يولد عن ذلك
عضو جديد وعليه فيكون الاعتماد على مثل هذه الاحتياجات
والامبال ضرباً من المذيان لان الميل يتوقف على القوة السابقة . ثم
انه لا واحد من اصحاب التحول يأتينا بمحدث يشير الى ما يزعمون (١)
٢ ان قوة الحيوان تقوم اما بالعضو وحده واما بالعضو وبمبدأ
بسيط ايضا فان قلت بالعضو وحده كان الكلام محالاً لانك اذا
اخذت الاجزاء التي يتركب منها العضو وجمعتها وحدها بميزل عن
مبدأ بسيط يجرها كانت لا تأتي بما يقتضي منها من الافعال . وان
بمبدأ بسيط ايضا ترتب سؤال وهو . كيف يتحول هذا المبدأ ؟ هل
نقول انه يبقى كما كان وهو يأتي بانفعال مختلفة لاختلاف الاعضاء
التي يتقوم بها اما هذا فلا يصح آ لانه من المقرر ان الآلة انما ترتب

(١) انظر وجه ٤٠ و ٤٣ من اصل الانسان والكائنات

على العلة الاصلية كما تترتب الواسطة على الغاية ولا يحس ولتلك
 فان اختلاف الاعضاء انما يفترض اختلافاً في المبدأ الحي ولما كانت
 الطبيعة توزع لكل علة ما يلائمها من الوسائط والآلات كان لا يلبث
 المبدأ واحداً عند ما تتغير الاعضاء ٢ وعلى فرض صحة ذلك بين
 البهائم فما الذي ينبغي ان تتصوره عند ما يتحول القرد انساناً هل تبقى
 النفس القردية فان قلت ببقائها اتيت بهذين يستحق الصفع . ثم لا
 بد من زمان كانت النفس فيه قردية وانسانية معاً فكيف قدنسته ولم
 يعد في وسعها ان تتذكره ولا بوجه من الوجوه

٣ اذا نظرنا الى هذه المسئلة تاريخياً وجدناها من جملة
 الاختراعات التي قد يختلفها الوهم . لا نجد في تاريخ الحيوانات اثرأ
 يشير الى تغير في شكلها واخلقها . فان كل ما تبديه النقوش المصرية
 من الحيوانات وما يورده الكتاب المقدس وما يذكره هوميروس
 وارسطو عن اختلاف الحيوانات واشكالها لا يشير الى ادنى تغير فيها
 فالذئب لا يزال ذئباً في اخلافه واشكاله كما وصفه الاقدمون . فقالوا
 ان مثل هذا الزمان لا يكفي لتتمة التحول والانتقال فنزل اذ ذاك
 الى اعماق الكرة وتجدول في البسط الجولوجية فلا نجد في الاحافير
 المظورة في قلب الارض مذ تكون اول بساط منها ما يشير الى تحول
 نوع الى آخر بان نجد مثلاً كائناً نصفه بغل ونصفه جمل او نصفه قرد
 ونصفه انسان مع ان الامر لو كان صحيحاً لكان ولا بد من حصوله

لان التحولات عندهم متواصلة متعاقبة وعليه ^١ فلماذا قد كفت قوة
 هذا التحول منذ اجيال كثيرة مع ان القرائن لم تتغير لان الترتيب
 الطبيعي لا يزال باقياً كما كان ^٢ لماذا لا نجد من الحيوانات الا ما هو
 كامل ولا نجد وصلة بين نوع ونوع فان كان امر التحول موقوفاً على
 فعل الطبيعة هل عدلت الطبيعة ان تكون طبيعة فالقول اذن بالتحول
 ضرب من الهذيان والوهم الفاضح

١١٢ الابداع . بيان ان النفس هذه لا يمكن لها ان تبدوا الا
 بطريق الابداع . يؤخذ مما قدمناه وهو انها لا تبدو بقوة التوليد ولا
 يحكم التحول فيبقى اذن انها تبدو مولودة بقوة الابداع وسببه الخاص
 ان النفس هذه جوهر بسيط وهو لا يتركب عن اجزاء سابقة
 وجوداً اذ لا يمكن لهذه الاجزاء ان تستخرج عن الموضوع لان
 ما يستخرج عنه يكون عرضاً لا جوهرراً ولا عن جوهر مركب لانها
 لو اخذت منه لكائنات فيه من قبل اخذها . ولا عن جوهر بسيط
 لان البسيط ليس له اجزاء ولذلك لا يؤخذ منه شيء مالم يؤخذ كله
 ولا عن قوة السماء لان السماء من اين اخذت هذه القوة فلا يمكن ان
 تتجنب التسلسل مالم نقل انها استخرجتها من العدم وهذا باطل فيبقى
 اذن ان وجود النفس هذه انما يتم بطريق الابداع ليس غير
 واذا قلت ان سبب الزرع (او البضة) قوة مصورة او مولدة
 الجنين قلنا ان صح ذلك كان الخلق قد استودع فيه هذه القوة

بحيث اذا حل في بيئة ملائمة تهيأ لقبول النفس التي يحملها الله فيه اذ
ليس في الزرع (او البیضة) ما يمتكّه من الابداع من ذاته كما قدمنا بياناه

الفصل الثامن

في نهاية نفس البهيمة

١٢٣ قبل ان تأخذ ببيان النفس البهيمية نورد شيئاً بشأن العلة
التي تجر الموت الى البهيمية . من المقرر ان الحياة تزول منذ ذهاب
النفس او انقطاعها اما ذهاب النفس وانقطاعها فتوقف على وهن الجسم
وعدم ملائمته للافعال الحيوية ولذلك اذا جرّيت الى الجسم ضرراً
فانك تجر الموت اليه فيؤخذ من ثم ان الجسم يعاون الحياة بشيء ولا
يعزى كل شيء الى النفس بحيث تكون هي الفاعلة الوحيدة لجميع ما
يبدیه الحيوان من الافعال والاحوال اذ لو كان الامر كذلك لما
كان الموت وطئة ولا علة لان النفس من كونها تبقى واحدة كان
يمكنها ان تعوض ما يفقده الجسم عند وهيه وانجراحه وتجده دائماً
وعليه فلا يكون الموت سبيل . ولا ثقل انه لا بد للجسم من التهوء
لان هذا التهوء انما يلتمسه الحيوان عما يكتنفه من العناصر فاذا نقص
الدم الاكسيجين عند انقطاع النفس كف ان يكون ملائماً للحياة
فللاكسيجين اذن قوة تمكن من بقاء الحياة لانها تجعل الموضوع ملائماً
للاتحاد بالصورة ولذلك فان علة الموت انما هي نقصان فيما يحتاج اليه
الجسم من القوى الضرورية وعليه فيكون الجسم معاوناً على بقاء الحياة

قضية : ان النفس البهيمية تفتى لقصاد الجسم

وبيانه . ان غاية النفس البهيمية تصوير الجسم فاذا انحل الجسم زالت الغاية التي لاجلها احلت فيه اذ ليس لها حياة في ذاتها تمكثها من التمتع بها بمعزل عن الجسم لانها معدة له ليس غير وعليه فاذا انفصلت عنه كان ليس لها سبب يوجب وجودها على انها وان كانت كاملة الجوهر فليست كاملة الطبيعة بحيث تكون اقنوماً تفزع اليه الافعال بمعزل عما احلت فيه وقد نبين ذلك في الكلام عن قوى النفس

ولا نقل ان النفس تستمر مشعرة اذا اتحدت بجسم آخر وعليه فما من سبب يوجب زوالها لان ذلك انما يكون بطريق العرض لا من ذاته اذ قد يمكنها ان تلاقى عند انحلال الجسم وذهابها منه جسماً آخر ملائماً لقبولها ولكن كلامنا ليس فيما يحدث بالعرض بل فيما هو ذاتي للشيء فان الذائق واحد كثرت البهائم ام لم تكثر فلو فرضنا وجود حيوان واحد لزمك ان تسلم بفناء نفسه اذ لا تمجد نفسه جسماً تحمل فيه وعليه فيكون من ذاتيات هذه النفس والذائق لا يتحول

قالوا . ان النفس هذه جوهر والجوهر اذا انفصل يستمر باقياً قلنا ان النفس هذه وان كانت جوهرية فهي مع ذلك طبيعة ناقصة من ذاتها . والغاية لا تلحق الجوهر بل الطبيعة لانها تلحق مبدا الفعل وهو الطبيعة لا الجوهر وانك اذا بطلت الغاية زالت النفس من ذات طبيعتها

أَوْ لَا يُمْكِنُ اللَّهُ أَنْ يَسْتَقْبِلَهَا ؟ إِنْ اَللَّهُ سَبَّحَانَهُ قَادِرٌ أَنْ يَسْتَقْبِلَهَا
فِيحِلُّهَا فِي جِسْمٍ آخَرَ إِذَا يُمْكِنُهُ أَنْ يَفْعَلَ مَا لَا تُقْدِرُ عَلَيْهِ الطَّبِيعَةُ . ثُمَّ
لَا مَانِعَ مِنْ اسْتِقْبَالِهَا لِأَنَّهَا شَيْءٌ مُتَنَزِعٌ عَنِ الْمَادَّةِ بَلْ أَكْمَلَ مِنْهُ
١٢٤ قَالُوا وَلِمَذَا لَا تَقُولُونَ أَنَّ النَّفْسَ الْبَهِيمِيَّةَ مِنْ كَوْنِ أَفْعَالِهَا
كُلِّهَا مُنْحَصَرَةً فِي الْمَادَّةِ لَا تَكُونُ شَيْئًا قَائِمًا بِذَاتِهِ إِنَّمَا تَكُونُ عَلَى شِبْهِ
الْمَادَّةِ وَعَلَيْهِ فَإِذَا انْحَلَّتِ الْمَادَّةُ انْحَلَّتْ هِيَ نَفْسُهَا مِنْ طَبْعِهَا وَهَذَا الْانْحِلَالُ
يَكُونُ بِطَرِيقِ الْعَرَضِ وَالْفَسَادِ لَا بِطَرِيقِ الْإِعْدَامِ وَذَلِكَ عَلَى شَكْلِ
زَوَالِ حَرَكَةِ السَّاعَةِ عِنْدَ انْحِلَالِ أَجْزَائِهَا

هَذَا الْكَلَامُ يَأْتِي بِهِ أَصْحَابُ الْمَادَّةِ وَالصُّورَةِ وَهُوَ لَا يَسْلَمُ مِنْ
الْخَلَلِ أَلَا أَنَّهُمْ يَوْقِفُونَ تَوَلُّدَ النَّفْسِ هَذِهِ عَلَى فِعْلِ قُوَّةٍ مَصُورَةٍ سَيِّئَةٍ
الزُّورِ قَدْ حَلَّتْ فِيهِ مِنَ النَّفْسِ الْمَوْلُودَةِ وَقَدْ يَبِينُ بَطْلَ ذَلِكَ فِي مَا أَتَيْنَا
بِهِ بَيَانًا لَتَعَذَّرَ وَلَادَتِهَا بِطَرِيقِ التَّوَلُّدِ (عَدَد ٩٢) ٢ : لَا يَنْتِجُ مِنْ
اِنْخِصَارِ أَفْعَالِهَا فِي الْمَادَّةِ كَوْنُهَا شَيْئًا غَيْرَ قَائِمٍ بِذَاتِهِ فَإِنْ أَرَدْتَ بِالْقِيَامِ
بِالْقَاتِ مَا كَانَ نَافِيًا لِلنَّقْصَانِ نَسَلْنَا بِأَنَّهَا لَيْسَتْ شَيْئًا قَائِمًا بِذَاتِهِ لِأَنَّ
ذَلِكَ لَا يَنْطَلِقُ إِلَّا عَلَى الْأَشْيَاءِ الَّتِي لَا تَوْجَدُ فِي غَيْرِهَا وَجُودُ شَيْءٍ
فِي الْكُلِّ وَهَذَا مَا نَعْنِيهِ بِقَوْلِنَا : النَّفْسُ هَذِهِ مِنْ كَوْنِهَا طَبِيعَةٌ فِيهِ نَاقِصَةٌ
وَلَيْسَتْ شَيْئًا قَائِمًا بِذَاتِهِ وَلَكِنْ إِذَا أَرَدْتَ بِالْقِيَامِ بِالْقَاتِ مَا كَانَ نَافِيًا
لِمَا لَا يَوْجَدُ إِلَّا فِي مَحَلٍّ يَقُومُ بِهِ كَمَا لَا نَسْلَمُ بِكَوْنِهَا لَا تَقُومُ بِذَاتِهَا لِأَنَّهَا
لَيْسَتْ عَرَضًا مِنْ كَوْنِهَا بِسَبِيحَةٍ وَغَيْرِ قَابِلَةٍ لِلتَّجْزِئَةِ ٣ إِنْ مِثْلُ هَذَا

الكلام يطيب للماديين الذين يعززون كل شيء الى فعل المادة . نعم
ان اصحاب الصورة والمادة ينكرون ذلك غير ان كلامهم لا يبطل
الشبه فانهم يقولون . ان ليس للجسم ولا لصورة جسمية قوة الاحساس
لان النفس البهيمية التي يعزى اليها الاحساس ليست جسماً بل لا
تقبل التجزئة وهي وان كانت مادية فانها تختلف عن سائر الصور
المادية لان درجات الكمال بين الصور المادية متفاوتة من الجماد الى
الحيوان . ولكن هذا الكلام من كونه لا ينفي المادة كان لا يسلم من
الخلل مهما كان الامر من الاستدراك الذي يأتون به

اعلم ان كلامهم في الحيولى والصورة محرم من الضرورة الى هذا
الاستنتاج وسوف نقف في العلم الطبيعي على ما ل ما يأتي به اصحاب
المادة والصورة

الكتاب الثاني

في النفس العاقلة

١٢٥ بعد ان تكلمنا عن الجسد وعن حياته الطبيعية والنفسانية
يسوقنا الكلام الى ان نتكلم عن النفس العاقلة التي هي اصل كل ما
نشاهده في الانسان من العلائم الحيوية والنفسانية والعاقلة فنبين اولاً
ما نقوم به ماهية النفس البشرية . ثانياً ما هو اصل النفس ونشأها
ثالثاً . كيف يتم اتحادها بالجسد وما ذا ينشأ عنه . رابعاً هل هي تبقى
بعد انفصالها عن الجسد

المبحث الاول
في ماهية النفس البشرية
الفصل الاول
كلام مجمل في النفس

١٢٦ ما أكثر ما نقفه الماديون من الآراء الفاسدة بخصوص النفس اما مرجعها فالى هذا وهو . ان النفس اما ذات الجسم واما جزء منه واما حال من احواله واما شيء لطيف حال فيه وان مرجع افعالها كلها الى الحركة او الميل اليها ونحن ننقض جميع ذلك اذا بينا ان النفس بسيطة وانها روحانية . ولما كان أكثر الاضاليل يقع عن الغفلة عما يراد بالانقضاء التي تعرب عن المعاني قلنا . اننا نعني هنا بالنفس مبداً يجعل الانسان يحس ويعقل ويريد فهذا التعريف لا يختلف فيه اثنان لاننا تأخذ عما للانسان من الافعال الجوهرية . وهذا المبدأ بسيط بالنظر الى الكم والذات . اما بالنظر الى الكم فلان ليس له اجزاء مكملة ينحل اليها واما بالنظر الى الذات فلان ليس له اركان متميزة يمكن حله اليها . ولما كان متجاوزاً جنس كل كم كان في وسعه ان يداخله وان يحل فيه وان يتأثر لتأثيره . ونسميه روحانياً لان من الافعال ما يستلزمها بمعزل عن المشاعر وعليه فليس في احتياج الى الجسم حتى يتمكن من الفعل

١٢٧ قال الحكماء . ان النفس فعل اول للجسم الطبيعي العضوي

الذي له الحياة بالقوة فتقولهم - قبل أول يشير إلى ان النفس صورة
جوهرية ومن ثم متميزة عن الصور العارضة - وقولهم - للجسم الطبيعي
المضوي - لان النفس تجمل الجسم عضوياً كما ان النور يجمل الشيء
مضيئاً - وقولهم - الذي له الحياة بالقوة - يدل على ان النفس من
كونها فعلاً أولاً للجسم المضوي فانها تجمله اهلاً لان يستم الافعال
الحوية لانها تنبئ بمبدأ الحياة - هذا التعريف صادق في جميع وجوهه
ولكن لما كان لا يسلم به المعارضون لبنائه على مبدأ لا يقولون فيه
كان عمادنا على التعريف الاول كما اشرنا اليه آنفاً - ونحن بعد ان
ثبت ان النفس بسيطة وانها روحانية تأتي بابطال ما يورده الخصوم
من الشبه والمغالطات

الفصل الثاني

في بساطة النفس البشرية

ان الذين ينكرون بساطة النفس قد جرت العادة بتسميتهم
ماديين او هويليين ونحن نبطل قولهم بالقضية الاتية
١٢٨ ان النفس البشرية بسيطة بالنظر الى الكم والذات
هذه القضية تشمل جزئين ونحن نوضح كل واحد منها على حدة
اولاً - ان النفس بسيطة بالنظر الى الكم - ويأتي من وجوه
اولها - ان كل جسم لما كان له صورة خاصة به كان لا يمكنه
ان يقبل صورة أخرى من جنس ضوئيه الاولى الا بعد مفارقتها

اياها مفارقة تامة كما اذا قبل مثلاً شكل التثليث او التريم . فلا يمكن
 ان يقبل شكل آخر من التثليث او التريم وغيرهما الا بعد ان
 يفارقه الشكل الاول وعلى فرض قبوله فان كل جزء من المقبول لا
 بد من انطباقه على جزء من القابل كما يشاهد في الاشباح التي ترسم
 في المرآة فاذن كل جزء من القابل يقبل جزءاً من المقبول وليس
 لجزء ان يقبل جميع الاجزاء او كل الشكل لان كل جزء انما يقبل
 الجزء الذي يقع عليه اما الاجزاء التي لا تقع عليه فلا يمكنه ان يقبلها
 ولا ان يدركها وعليه فلا يكون فيه ما يمكنه من الوقوف على الشكل
 تماماً . ولا يمكنه ايضاً ان نسلّم بان الجزء يمكنه ان يقبل جزءاً آخر
 باعتبار كونه جزءاً مركباً اذ لا بد للتركيب من القبل والبعد ومن
 الجهات فاذن فما يقبله من جهة لا يمكنه ان يقبله من الجهة الأخرى
 وعليه فكل جهة من القابل انما تقبل جهة واحدة من المقبول
 وليس من جهة تقبل الجهات كلها فنقرر اذن ان ما هو جسم لا
 يمكنه ان يقبل او يدرك بذاته الامتداد او الجسمية ولكننا نجد الانسان
 يقبل الجسمية ويدركها كلها على اختلافها من المحسوسات والمفغولات
 على التام والكمال من غير مفارقة ولا معاقبة وذلك عند ما تؤثر
 باعضائه الاجسام التي تكتنفه . ولكن الاعضاء من كونها جسمية
 فلا يمكنها ان تدرك ذلك . ففي الانسان اذن شيء آخر مفارق للجسم
 يمكنه من ادراك الجسمية وهو ما نسميه نفساً وهي لا يمكنها ان تكون

جسماً ولا جزءاً من الجسم ولا حالاً من احواله فهي اذن بسيطة
 ثانيها . اننا نجد فينا احساسات متناقية ترد اليانمياً في وقت
 واحد مثل الحرارة والبرودة والمحبة والبغض ونحن نقابل بعضها ببعض
 ونرجع كل شيء الى موضعه فنقول . نحب هذا ونبغض ذاك ولكن
 الجسم لا يمكنه ان يمي مثل هذه الانفعالات . وسببه ان هذه
 الاحساسات المتناقية اما انها تفرق في الاجزاء المختلفة او انها ترد على
 جزء واحد فان كان الاول كان الجزء الواحد لا يدرك ما عند غيره
 ولا ان يقابل بين ما يرد علينا من الاحساسات المتناقية . وان الثاني
 كان هذا الجزء اما بسيطاً او مركباً فان كان الاول كان المدرك
 القابل غير مركب وهذا ما نلتص بيانه . وان الثاني دار الكلام على
 كونه اما بسيطاً او مركباً وعليه فلا يمكن ان نقف الا عند ما نصل
 الى شيء في الانسان لا يكون جسماً ولا جزءاً منه لنتمكن من تفسير
 ما يرد علينا من الاحساسات

ثالثها . نجد فينا ذاكرة بها تترجم النفس انفعالاتها وتستوضحها
 بحيث ترجع النفس كلها على ذاتها كلها فاقول انا انا افهم هذا الامر
 لا جزء مني لا يدي ولا رجلي ولكن الجسم ليس فيه هذه القوة
 ولا يرجع على ذاته فاذا رجع على ذاته كان كل جزء منه يرجع
 مسطحاً على جزء ولا يتجاوز . وليس للجزء ان يرجع كله على كله
 او يرجع الكل على الكل ففي الانسان اذن شيء اخر غير الجسم هو

يرجع على ذاته وهو الذي نسميه نفساً مجردة عن كل جسم اي بسيطة
 ١٢٩ ثانياً . ان النفس بسيطة بالنظر الى الذات . وجوه يائه
 اولها . نجد النفس تدرك تصورات وان كانت كثيرة الشخصات
 لا يمكنها ان تقرر الا في نقطة واحدة لا تقسم على انه اذا زادت او
 نقصت امست غير ما هي مثل الاعداد فاذا زدت على الثلاثة مثلاً
 عدداً او اسقطت منه واحداً امسى غير ما هو لان حقيقة الشيء لا
 تقبل زيادة ولا نقصاناً ولكن مثل هذه التصورات لا يمكنها ان تقرر
 في مركب ولا يوجه من الوجوه فالنفس اذن التي تقبلها لا بد من
 كونها بسيطة في ذاتها ودونك مثلاً يوضح لك ما نحن فيه اذا تصورت
 العفاف مثلاً يقرر في جسم كان لا بد من احد امور ثلاثة اما ان
 هذا التصور منقسم بين الاجزاء كلها واما انه قار في جزء واحد واما
 انه كله في كل جزء فان كان الاول كان كل جزء يدرك العفاف
 او جزءاً منه فنصفه مثلاً او ثلثه او رבעه او عشره الخ . وليس الجزء
 ولا لمجموع الاجزاء ايضاً ان يدرك ما هو العفاف . وعلاوة على ذلك
 فان مثل هذه التصورات العربية عن كل تركيب كيف يمكنها ان
 تقرر في مركب وكيف يمكن ان تصورها منقسمة الى اجزاء . وان
 الثاني كان الجزء نفساً لا الجسم كله . وهذا الجزء الذي تصوره
 يقبل تصور العفاف اما انه بسيط او مركب فان كان الاول كان
 المدرك بسيطاً وان الثاني دار السوال الى ان تنتهي الى بسيط . وان

الثالث كان في الانسان اناس يتصورون على قدر ما فيه من الاجزاء
لان تصور العفاف يكون كله في كل جزء من الانسان والاجزاء
الوف لا تحصى وهذا باطل لا يحتاج الى بيان

ثانيها . نجد النفس تدرك التصورات وتقابل بينها وتعي ما بينها
من اسباب الاتفاقات والاختلافات التي تنبني عليها القياسات الصحيحة
ولكن اذا كانت النفس جسماً او جزءاً منه او حالاً من احواله تعذر
عليها ان تأتي بثل هذه المقابلات والاحكام اذ لا يعلم الجزء الواحد
بما عند غيره من الشعور والادراك ليمكن من عقد القياسات واستخراج
النتائج الصادقة . فهذه افعال يستتمها الانسان ولا يأخذها البتة عن
الحواس ففيه اذن شيء مجرد عن كل مادة وهو النفس البسيطة

ثالثها . نجد النفس مريدة والارادة ميل الى الموضوع المدرك
اذ ليس للارادة ان تريد شيئاً الا بعد ان يوقفها العقل عليه فلو كانت
النفس جسمية هل كان الادراك والارادة في اجزاء مختلفة او في جزء
واحد فان كان الاول كانت الارادة لا تعرف ولا الادراك يوقفها
على شيء وان في جزء واحد فلا تنخلص من عود السؤال الى ان
نصل الى الشيء البسيط كما سبق بيانه في الادلة السابقة

رابعها . ان النفس حرة كما سيأتي بيانه فلو كانت النفس
جسمية في ذاتها كانت الحرية اما في كل من الاجزاء واما في جزء
واحد واما في المجموع ولما لم تكن في احد هذه الاجزاء كان ولا بد من

وجودها في شيء منزه عن كل مادة وهو النفس .
 فيؤخذ مما قدمناه ان النفس ليست جسماً ولا جزءاً من الجسم
 ولا حالاً من احواله لان كل ذلك يعرب عن تركيب يسانم مثل
 هذه الافعال وعليه فهي شيء قائم في ذاته ومفارق للجسم في جوهره
 وجميع خواصه . واما ما يرد على هذه الحقيقة من الشبه فسيأتي تنزيهه
 في الفصل الرابع

الفصل الثالث

في روحانية النفس البشرية

١٣٠ قضية . ان النفس البشرية جوهر روحاني

ويبانه ان المبدأ او الشيء البسيط الذي لا يحتاج في بعض افعاله
 الى الاعضاء هو جوهر روحاني ولكن النفس لا تحتاج في افعال العقل
 والارادة الى الاعضاء فهي اذن جوهر روحاني اما الصغرى فوجوه
 يبانها كثيرة (واولاً بالنظر الى الافعال العقلية)

١٣١ منها ان القوة التي يتعلق فعلها بالجسم اذا اشتد فعل
 الموضوع عليها لاحتقار فتور بل كلال بل نقص يمانعها عن تميم فعلها
 فان البصر مثلاً يكل عن الابصار اذا اشتدت عليه الالوان وعليه
 قس سائر الخواس الظاهرة والباطنة اما فعل النفس فليس كذلك
 لا تنفذ انفسنا تقبل صور الاشياء كلها على اختلافاتها من المحسوسات
 والمعقولات على التمام والكمال من غير ان تضعف او تكل او تنقص في

وقت من الاوقات بل تزداد قوة وكلاً كلما تباعدت عن المعاني البدنية
ولهذه العلة يزداد الانسان فهماً كلما ارتاض وتخرج في العلوم والآداب
فالنفس اذن ليست في احتياج في افعالها العقلية الى الاجسام

١٣٢ ومنها . ان من الافعال العقلية مما لا يمكن للنفس ان تأخذها
عن الحواس . وهي تصور الامكان واللا امكان والضرورة والعرض
والبساطة والازلية والجودة والقياسية والحق والواجب ولا سيما المبادي
الشريفة العالية التي تبني عليها القياسات الصحيحة وذلك انها اذن
حكمت انه ليس بين طرفي التقيضين واسطة فانها لا تأخذ هذا الحكم
من شيء آخر لانه اولى وهي لا تستعين عليها بشيء من الجسم فهي
اذن لا تحتاج الى الجسم في افعالها العقلية المختصة

١٣٣ ومنها ان النفس تحكم على الحس انه صدق او كذب
وهي لا تأخذ هذا الحكم عن الحس لان الحس لا يضاد نفسه فيما يحكم
فيه ونحن نجد انفسنا تستدرك شيئاً كثيراً من خطأ الحواس في
مبادي افعالها وترد عليها احكامها من ذلك ان البصر يخطيء فيما يراه
من قرب ومن بعد اما خطأ من بعد فبادراك الشمس صغيرة
مقدارها عرض قدم وهي مثل الارض ربوة ونيفاً واربعمائة الف مرة
يشهد بذلك البرهان العقلي فتقبل النفس من الحس وترد عليه ما
شهد به . واما خطأ من القريب فبمقولة ضوء الشمس الذي يقع
عليها من ثقب مستديراً . وتخطئه ايضاً حركة الارض والقمر

والسفينة والشاطئ، وفي الاشياء الفائضة في اللاء حتى يرى ان بعضها
 أكبر من مقدارها وبعضها مكسوراً وهو صحيح وبعضها معوجاً وهو
 مستقيم وبعضها منكسور وهو متصب فتستخرج النفس هذه كلها من
 مبادي عقلية وتمحك عليها احكاماً صحيحة وكذلك الحال في حاسة
 السمع وحاسة الذوق وحاسة الشم وحاسة اللمس ولذلك فانها غير محتاجة
 الى الحس في اعمالها الخاصة

١٣٤ ثانياً . بالنظر الى افعال الارادة . نجد النفس تشوق الى
 ما ليس من طباع البدن وتحرص على معرفة الحقائق الالهية وقيل الى
 الامور التي هي افضل من الامور الجسمية وتؤثرها فتراها تستبشر
 بالحق والعلم وتغبط بالفضيلة والترتيب ويسلي همها ما تجده من الجمال
 والكمال ورفعة شان واذا عارضتها الازدات الجسمية انصرفت عنها
 باقصرتها ولكن القوة الجسمية لا يمكنها ان تتأثر بمثل هذه المناقب
 الشريفة لانها لا ترد عليها . أمن عضو يرد عليه شيء من الحق
 والكمال وغيرهما فالنفس اذن التي تشوق مثل هذه المناقب لا تحتاج
 الى الاعضاء في ملها اليها ولا بوجه من الوجوه . وعلاوة على ذلك
 فان النفس حرة في ان تفعل ولا تفعل ولكن القوة الجسمية لا يمكنها
 ان لا تفعل اذا وقع عليها الاحساس

١٣٥ اما كيف تصل النفس الى هذه الادراكات ان لم تكن
 جسمية فسياً في بيانه في الكلام عن اصل الادراك والتصورات فان

جل النرض من كلامنا هافيان ان ما يحس فينا ويدرك هو شيء
مفارق للجسم مفارقة تامة وهو جوهر كامل في ذاته لانه يستتم افعاله
بمعزل عن كل مادة وجسم وهو واحد ليس غيز لوقوفه وحده على
جميع ما يرد عليه من الاتفعالات فيعرف انه هو وليس غيره ولذلك
فان العقل فيه والمائل والمقول شيء واحد لا غيرية شيء كما يتبين
في موضعه

١٣٦ ونحن نختتم كلامنا هنا بما قاله القديس توما في كلامه عن
النفس (ج ١٠ م ٢٥ ف ٢) ما ترجمته : اجيب قائلاً ان من
الضرورة ان نقول ما هو مبدا الفعل العقلي (الذي نسميه نفس الانسان)
هو مبدا مفارق للجسم وقائم بذاته على انه من البين ان الانسان
يمكنه بعقله ان يعرف طبائع الاشياء الجسمية ولكن الذي يمكنه ان
يعرف شيئاً يلزم ان لا يكون في طبيعته شيء من ذاك الشيء لان ما
يكون مفروساً فيه من الفطرة يمانعه عن معرفة الاخر (مثال ذلك)
نرى ان الانسان المريض اذا عرته مرارة امسى لا يمكنه ان يشعر بما
هو حلو بل كل شيء يصير لديه مراراً وعليه فلو كان شيء مبدا
التفعل شيء من طبيعة احد الاجسام لتعذر عليه ادراكها جميعها فان
لكل جسم طبيعة معينة فن الحال اذن ان يكون مبدا التفعل جسماً
وايضاً من الحال ان يدرك بتوسط العضو الجسدي لان طبيعة هذا
العضو الجسمية تمنعه عن ادراك الاجسام جميعها (مثال ذلك) اذا

عري الحدة لون ما جعلها ان ترى كل شيء بحسبه وعليه فان للبدا
العقلي الذي نسميه نفساً او عقلاً فلاً لا يشاركه فيه الجسد ولكن
ليس لشيء ان يفعل ما لم يكن قائماً بذاته لان الفعل انما هو مختص
بالوجود في الفعل لا القوة ولذلك فان الشيء انما يفعل بحسبها هو موجود
وعليه فلا نقول ان الحرارة تبدي الحرارة بل الحرارة حارة فبقي اذن
ان النفس البشرية شيء مفارق للجسم وقائم بذاته

فصل

في ابطال ما يذهب اليه بعض الحكماء بخصوص ماهية النفس البشرية

١٣٧ ذهب بعض الحكماء المتأخرين الى ان ماهية النفس انما تقوم
بالتفكير كما ان الاجسام تقوم بالامتداد واتوا لشرحها باساليب مختلفة لا
حاجة الى ايرادها . وقد ضلوا لاسباب منها . ان التفكير يتولد عن
النفس ولكن النفس لا يمكنها ان تكون علة لما هيته لانها تفعل والحالة
هذه قبل وجودها وعليه فلا تقوم ماهيتها بالتفكير . ومنها . ان التفكير
متغير متخالف فتارة يكون هذا وأخرى ذاك ولكن الماهية لا تتغير
ولا تتبدل فاذن ماهية النفس لا تقوم بالتفكير . ومنها . لو كانت
ماهية النفس هي ذات فعلها لكانت هي والله شيئاً واحداً لان الفعل
والماهية لا يتحدان الا بالله وحده بالاجماع . ومنها لو كان الافتكار
هو ماهية النفس وحقيقتها لزمنا ان نأخذ عنه كل ما ينطبق على
النفس ولكن هذا محال لان من الاشياء والانفعالات الفجائية ما لا يمكنها

ان نمزوها إلى النفس ومنها . ان المأهية لا بد من كونها شيئاً معيناً
ولكن التفكير لما كانت موضوعاته لا تخصي كان لا يمكن ان تقوم به
حقيقة النفس اذ لا بد لها من ان تكون ثابتة فان التفكير يزول اما انا
فلا ازال كما انا في الامس والآن

١٣٨ قالوا ان النفس لا تنفك عن التفكير لان حياة النفس انما
هي التفكير ولكن اذا زالت الحياة زال الشيء نفسه ولذلك لا تبقى
النفس بدونه

والجواب : ان التفكير اما انه عقلي محض واما عقلي حسي فان
كان الاول كانت النفس لا تنفك ابداً عن التفكير لانها من طبعها
عاقلة والعقل حياتها . وان كان الثاني كان التفكير لا يلزمها بالدوام
على انه قد ينقطع او يمتلئ التفكير اذا ما هجمت الحواس او طرأ عليها
عارض جعلها غير اهل لمعاونتها كما نعاين في الراقيدين والاطفال الا
ان افعال الاطفال محمودة كانت او مذمومة لا تستحق عذاباً ولا
اجراً . اما ما يقوله البعض ان في وسع المادة ان تعقل وتعتكر فتري
ابطاله في الفصل الاتي

الفصل الرابع

في ابطال الشبه التي ترد على ما نحن فيه

نحن نبطل هنا اخص ما يؤتى به من الشبه التي تستبشر بها
المقول الميولانية

١٣٩ يقولون أ أن ليس لنا ان ثبت انه ليس في المادة قوة العقل وهم يدعمون قولهم بحجج اولها . انه ليس من التصورات ما يوقفنا على كنه المادة والعقل على التمام والكمال اذ في المادة اشياء كثيرة نجهلها قد تمكنها من العقل . ثانيها . ان المادة العضوية تكتسب صفات وخصايص مذهلة مدهشة فقد يمكنها اذن ان تعقل اذا حي بها بترتيب اتم واكمل . ثالثها . اننا نجد في المادة من الصفات ما يعرب عن البساطة مثل السرعة والقوة الحركة والتجاذب وقوى أخرى كثيرة كلها تدل على مجدا بسيط

١٤٠ هذه الحجج قد ذكرها احد فلاسفة الانكليز اسمه لوق مع انه يقر ببساطة النفس الا انه لما لم يكن في وسم الانسان ان يستقصي جميع ما للاجسام من الخاصيات اذاه ذلك الى الريب في هل ان قوة التفكير موجودة بالحقيقة بين الخاصيات التي نجهلها في المادة ام لا او اقله في هل لا يمكن لله سبحانه ان يهب المادة هذه القوة . فاخذ فولتر الجاحد عنه وتعمد هذا الريب ويجهله واحسبه بدعة لا ينسج على منوالها ونحن نبطل ذلك اولاً على سبيل الاجمال ثم نعود الى تفنيد كل من الحجج

لا سبيل الى هذا الريب . وننبه ان التناقض الذي نجهده سيفي نسبة محمول الى موضوع كقولك الرذيلة ليست مخبوءة والمائة ليست مربعة لا يقتضي لاثباته ان تستقصي جميع ما للجوهر من

المحمولات بل يكفي أن نعرف أن من المحمولات التي تنسب إليه ما لا يأتلف معانعه فيه إذ لا يمكن ورود محمولات متناقية على موضوع واحد فالحب وإن كان من الممتنع اتحادهم بالذيلة فلا سمانهم من اشتراكهما في جنس الكيف ومثله الدائرة والمربع فانهما يشتركان في الشكل وهما مع ذلك لا يشتركان معاً في شكل واحد ولا بوجه من الوجوه ولكن نحن نعلم أن التفكير أو العقل يتألف رأساً بما لا ريب فيه خاصيات المادة أي المقدار والقسمة والممانعة والشكل والسكون ولكن الأشياء المتناقية لا يمكن ضم بعضها إلى بعض حتى بالقدرة الإلهية فمن المحال إذن أن تكون المادة عاقلة لما نعده فيها من الصفات التي تنافي التعقل منافاة تامة

أما المناقاة التي بين التعقل وخاصيات المادة فظاهرة في كل منها
 أ . التعقل يتألف في المقدار والقسمة لأن مبدأ التعقل بسيط وقار وواحد لا يقسم فإنا افكر وفكري قار في ولا يمكن أن نقسمه إلى ربع فكر أو نصفه وعليه فلا يمكن له أن يكون مادة ولا بوجه من الوجوه ٢ . يتألف الممانعة لانتها لا تقدر أن ندرك الموضوع على الكمال والتمام ما لم تجتمع صور كل من أجزائه إلى واحدة ولا أن نقابل بين التصورات فيما تأتي به من الأحكام واللاقيسة ما لم تتحد في واحد وعلاوة على ذلك فإن التعقل يرجع على ذاته رجوعاً كاملاً بحيث يتداخل كله في كله وقد استأنه أنفاً في الكلام عن بساطة النفس وروحانياتها ٣ . يتألف الشكل

لان كل ذي شكل له حدود لا يتخطاها ولكن التعقل لا حد له فهو يدرك صور الاعداد بما لا نهاية له وصور الاشكال والنسب كلية كانت او غير كلية . ٤ . ينافي السكون لان المادة من كونها ساكنة يعينها سبب من الخارج ونحن نقول اشياء كثيرة بمنزل عن تأثير الافعال الخارجة كما سبق بيانه . فالتعقل اذن ينافي اخص ما للمادة من الخاصيات التي ندرکها فيها والتي لا يمكن لها من حيث انها مادة ان تكون على خلاف ما هي

لنر الآن في كل من الشبه التي يوردونها

١٤١ اولاً . لا ننكر ان تصوراتنا قاصرة عن الوقوف على كنه المادة غير انه ما كانت هذه الصفات التي نفهمها فلا يمكننا ان تنافي ما نعرفه فيها من الصفات ولكن ما نعرفه منها ينافي التعقل منافاة تامة كما سبق بيانه

ثانياً . لا ننكر ايضاً ان المادة قد تكتسب من الترتيب ما يقضي منه العجب ولكنه ما كان الترتيب كاملاً ومدحشاً فلا يتجاوز حد المادة ولا يحول طباعها فهي تبقى دائماً وابداً مادة لا تمكن من التعقل ولا بوجه من الوجوه

ثالثاً . لا ننكر ايضاً ان هذه الصفات تعرب عن شيء بسيط اما هي من حيث وجودها في المادة فليست بسيطة وبيانه . ان هذه الصفات تشير الى نسبة حكمة يدركها العقل وهي بسيطة لا محالة انما

اساس هذه النسب هو شيء مادي لا شيء ممتاز عن المادة وعليه
 فتكون هذه الصفات مادية في اصلها ومن ثم مركبة وقابلة الانقسام
 فالسرعة هي نسبة الامد الى الزمان وفي حصر المعنى هي الجسم في حال
 الحركة . والقوة المحركة هي الحاصل من حراك الجسم بمجملته وعليه
 فانها تنقسم لانتقاسمه . والتجاذب مهبها كان الامر من قوامه في ذاته
 فهو متوقف على نسب الاجسام وبعد بعضها عن بعض . وضائر
 القوى التي تجدها في المادة لا يمكنها ان تتجاوز حدود المادة فهي تنقسم
 لا تقسامها ولا يمكنها ان تفعل بمزل عن معين يستخرجها الى الفعل
 ثم على فرض ان هذه الصفات بسيطة فلا ينتج ان للادة ان تفعل لان
 فيها من الصفات ما ينافي التعقل كل المنافاة كما بيناه آنفاً

١٤٢ يقولون ٢ ان التعقل لا ينافي المقدار ولا التركيب ١ اذ
 قد يمكن للاجزاء التي لا يكون تعقلها كاملاً ان يتضام بعضها الى بعض
 بحيث يحصل عنها التعقل الكامل مثال ذلك الساعة فانه ليس لكل
 جزء منها ان يعين الساعات بل لتضام مجموعها ٢ ان كل تعقل
 يمكن تفسيره بتوسط حركة الاجزاء على ما هي عليه من اللطف والدقة
 والجواب . ان افتراض تعقل غير كامل ضرب من الاوهام
 الصيدانية لان التعقل قوة تستحضر الاشياء البسيطة التي لا تمازجها
 الجسمية ولا بوجه من الوجوه ولذلك فان التعقل اما يحصل بمجملته
 او لا يحصل منه شيء وليس الكلام هنا في بعض التصورات المتبسة

لخفاء موضوعها بل في التعقل من حيث انه تعقل . وعلى فرض ذلك
فان التعقل الكامل لا يحصل عن تعقلات غير كاملة بالامتناع لان
التعقل ليس فعلاً متدياً الى حد في الخارج عنه انما هو فعل قار لا
بد من وجود حده في نفس الفاعل لان العاقل يعقل لنفسه لا لغيره
ولذلك لا يمكن ان يتجمع عن تعقلات كثيرة كل منها يعقل لغيره
لانفسه ولكن القوى التي حدها يتم في الخارج عنها قد يمكنها ان
يتضام بعضها الى بعض بحيث يحصل عنها شيء او حركة واحدة مثل
الساعة فان حركة كل واحد من اجزائها ليس لذاته بل لغيره حتى
يحصل عن مجموع الحركات حركة واحدة تميز الساعات وهذه الحركة
المعينة لا يمكنها ان تم او تأتي بشيء بمنزل عن المادة المنحصرة فيها
ثم اذا فرضنا ان التعقل يحصل عن تعقلات كثيرة متوزعة على قدر
ما في الجسم من الاعضاء نتج ان لكل عضو عقلاً يختص به : للعظم
عقلٌ . للحم عقلٌ . للعصب عقلٌ . وللبد عقلٌ . وللرجل عقلٌ كما انه
لكل من آلات الساعة حركة تختص بها اما نسبة العقل الى كل من
اجزاء الجسم فلا ينبغي ان يذكرها الانسان

اما قولهم ان كل تعقل يمكن تفسيره بتوسط حركة الاجزاء
فساقط كما امكك ان تلح من كلامنا السابق ولك ان تزيد عليه .
لعمري اذا كان التعقل منقوماً بالحركة وقد عقلت اشياء كثيرة كان
ولا بد من اثاره الحركات في تلك الاجزاء التي هي في غاية الدقة

وعليه فاسأل هل ان هذه الحركات هي في الاجزاء المختلفة ام كلها في جزء واحد فان كانت في الاجزاء المختلفة كان ولا واحد من هذه الاجزاء مركزاً لما اعقله من الاشياء الكثيرة وعليه فلا واحد منها يمكنه ان يدري جميع هذه الاشياء التي اعقلها . وان كانت كلها في جزء واحد فقط كانت الجزء الواحد مركزاً للحركات كثيرة متميزة ومختلف بعضها عن بعض ولكن كلا الامرين باطل اما الاول فلأن الحركات المتخالفة اذا وقعت على نقطة واحدة اختلطت فحصل منها حركة واحدة مركبة ومختلفة عن الحركات الجزئية كل الاختلاف كما نشاهده في القارب الذي يجذفه التوتية . وعليه فلا يكون المعقول الحاصل عن هذه الحركات نفس المعقول الذي تبديه . واما الثاني فلأن اختلاف الحركات انما يحصل عن اختلاف سرعتها وتوجهها فيحصل ولا بد اما وقوف المحرك اذا توازنت الحركات والادراك عدم واما ميل المحرك الى الجهة الغالبة فيعقل حينئذ من معقول الحركات ما كان غالباً فقط وهذا باطل لاننا ننقل كل ما يرد علينا ونرجع كل شيء الى اصله . ولا نفل ان هذه الحركات انما تتعاقب على اسرع وجه واقربه على انه فرضت لها من السرعة فلا يحصل عنها ما نحن فيه لانها اذا كانت في اجزاء مختلفة لا يفيد شيئاً وان في جزء واحد فاما ان الحركة الاولى لا تزاوله الا بعد ان تأتية الثانية ام لا فان كان الاول اختلطت الحركات كما بيناه آنفاً . وان الثاني

كان لابد من شعورنا بسرعة هذا الانتقال ومن ثم بنصف العقل او
عشره الى غير ذلك من الكسورات التي لابد من معادلتها لجميع
الاجزاء التي تتعاقب الحركة عليها وانت خبير ان اجزاء الجسم
الوقف ومليارات

يعلم اصحاب الفيزيولوجيا ان الجسم يتغير شيئاً فشيئاً بما لا نشعر
به وذلك على سنن نواميس الامتصاص والافراز بحيث يتجدد كله مع
مرور الزمان وعليه فاذا كان مبدا التعقل متوقفاً على حركة الاجزاء
التي يتكون عنها الجسم كان لابد من تفسيره كل يوم ومن انتقاله
الى غيره ولكن كل منا يشعر ان مبدا التعقل لا يتغير فيه البتة لاننا
نعلم اننا نحن الذين نحيا الآن ونعقل قد حيينا وعقلنا من قبل فهذا
المبدا اذن لا يتوقف على حركة المادة

١٤٣ يقولون ٣ ان النفس اما هي ذات الجسم البشري واما
جوهر جسي لا محالة ويدعمون ذلك بقولهم ١ لا يمكن ولا بوجه من
الوجوه ان المجرد عن المادة يقبل الصور الجسمية ٢ ان النفس لما
كانت مقبولة في الجسم وكان لابد للمقبول ان يتم قبوله على شكل
القابل كالماء في الاية كان ولا بد من كونها جسمية ٣ ان النفس
لما كان لا يمكنها ان تحرك الجسم مالم تماسه وكانت الماسة تختص بالاجسام
كان ولا بد من كونها جسمية ايضاً ٤ والا لما كان للقوة الجسمية
ان تمانعها في عملها

قد يتينا بما لا ريب فيه ان النفس لا يمكن لها ان تكون جسماً ولا
 بوجه من الوجوه . لئلا الان فيما يأتون به من المغالطات اولاً . ان
 ما كان مجرداً عن المادة لا يمكنه ان يقبل الصور الجسمية . اذا عنيت
 به النقطة الهندسية مسلم لان هذه النقطة من حيث هي لا تقبل
 صورة ولا انقساماً ولكن القوة المارقة التي نحن فيها ليست نقطة هندسية
 انما هي جوهرٌ بسيطٌ روحي مفارق للجسم في ذاته وافعاله وخواصه كما
 يتناه في القضايا المتقدمة . وهذه القوة المارقة للمادة على الكمال والتام
 اذا فرضت انها غير متحدة بالمادة كان لك ان تقول انها لا تقبل
 الصور الجسمية واما اذا فرضت انها متحدة بالمادة كما هي بالحقيقة فلا
 سبيل الى هذا القول ولا بوجه من الوجوه . واعلم ان ادراك الجسم
 انما يتم في النفس بصورة هي في غاية البساطة ولا تقبل الانقسام ولا
 بوجه من الوجوه كما سنقف عليه في الكلام عن كيفية ثمة التعقل
 ثانياً . نحن نسلم انه لا بد من نسبة ما بين القابل والمتبول الا
 اننا ننكر كل ائتلاف في الطبيعة وعليه فان النفس انما يتم قبولها في
 الجسم لا على شكل قبول الاجسام بعضها لبعض او على شكل حلول
 الاعراض في الجوهر بل على شكل الجوهر البسيط الكامل الذي عليه
 ثبوت مبادي الحياة في الانسان والاحساس والتعقل وهذا الامر لا
 يقتضي اتحاداً في الطبيعتين انما يقتضي بان يكون الجسم ملائماً واهلاً
 لان يقبل هذه الصورة الشريفة التي تكمله

ثالثاً : ان النفس تماس الجسم بماسة القوة مسلم بماسة جسمية متكر . اعلم ان الماسة الجسمية تقتضي اتحاد الاطراف فيلزم من ثم ان يكون في الاجسام ماسة متبادلة وفيه نظر على ان الاجزاء اذا تماس امتنع النفوذ بينها مع انه مقرر وعليه فلا تكون الماسة الا على فسحة تحصل عنها المسامية وليس الكلام فيه الان . واما الماسة بالقوة فنتم في الاشياء من حيث انها تؤثر فيها وان لم تكن تماس الاطراف وهذه الماسة تمكن البسيط من تحريك المركب الذي يحل فيه . واعلم ان وجود الشيء انما يكون على نوعين اما بالاحاطة واما بالنقيض فاذا ما كان الشيء كله في كل المكان بحيث تنطبق الاجزاء كان فيه بالاحاطة كوجود الماء في الاناء . اما ان كان كله في كل المكان لكن لا بحيث تنطبق الاجزاء بل بحيث يكون كله في كل جزء كان بالنقيض كوجود النفس في الجسم الذي هي صورته . وسأأتي بيانه في الكلام عن مقولة الاين

رابعاً . والا لما كان للقوة الجسمية ان تمنعها . لا ننكر ان الجسم قد يمانع النفس في اعمالها على انك اذا علق حجراً مثلاً باليد مانعها عن الاتصاف وان اردته اما هذا فلا يؤخذ منه ان النفس غير مجردة عن المادة انما يؤخذ منه انها متحدة من اصل الفطرة بالمادة وهذا الاتحاد قد يمانعها بحكمه عن تنعيم بعض افعالها التي لها بالاشتراك مع الجسم لانك التي تستشعرها بمنزل عن كل مادة . ونحن لانقول ان

للجوهر المفارق للمادة ان يفعل اي شيء كان انما يستتم افعاله بمقتضى الحدود المرسومة له والا كان هو والله سيان ثم ان القوة التي تمكن النفس من تحريك الجسم ليست محدودة فقط بل مترتبة ايضا على استمداد الجهاز العضوي ولذلك لما كانت وسائط التحريك جسمية كان في وسعها ان تستوقف النفس في عملها اما هذا فلا يمانع كونها مفارقة للمادة في ذاتها

١٤٤ يقولون . كل ما يتصور الجسم من التبدلات والتغير يتصور النفس ايضا ^١ لاننا نجد النفس تزيد وتنقص مع زيادة الجسم ونقصانه كما نشاهد ذلك في الشيوخ ^٢ كلما تبلبلت اعمال الجسم تبلبلت اعمال النفس ايضا ^٣ ان انبساط المعارف العقلية انما يتوقف على احوال الجسم واستعداداته وعلى علل خارجية تؤثر في الجسم ^٤ نجد النفس تتحرك دائما لحركة الجسم فهذه اسباب قوية تدلنا على ان النفس لا بد من كونها جسمية

والجواب - ان ما يتصور الجسم من التغير لا يتصور النفس دائما ولا على الوجه ذاته وبيانه من وجوه . اولها . ليس كلما زاد الجسم زادت قوى النفس وتكملت فما اكثر الذين يكبرون فيزيدون جسما لا عقلا وحكمة ثانيا . نجد الانسان كلما وهنت قوته الجسدية كلما زادت قوته العقلية كما يشاهد ذلك بين الشيوخ والشبان . ثالثا فان كثيرا ما يتنعم الجسم باشياء لا تنفع النفس بل تضر بها وعكسه فان

من الاشياء التي تقوي النفس وتوهن الجسم مثل الانكباب على
 الدروس والوقوف على المعاني الشريفة العالية . رابعها . ان النفس في
 كثير من الاحوال تصادم الجسم وتمانعه في اشياء يسهل بها مثل
 الاغذية الكثيرة والتمرغ في اللذات البدنية . خامسها . فان القسم
 قد يقع على الجسم فيجره على رغم منه اما النفس فلا تقصر على ارادة
 شيء . هذه اسباب جليلة يستدل بها على ان الغير لا تغتور الجسم
 والنفس على وتيرة واحدة ونحن نقصر على ذكرها واللييب يستخرج
 منها الادلة المفحة . نتمد الآن الى ابطال كل من ادلتهم

١٤٥ اولاً . النفس تزيد وتنقص لزيادة الجسم ونقصانه على
 وتيرة واحدة منكر على وتيرة مختلفة اميز . من جهة انها هي والجسم
 واحد منكر . بحكم اتحادها بالجسم وتعلقها به مسلم . واعلم ان الجسم
 انما يزيد في جوهره وذلك بتضام اجزاء جديدة اليه اما النفس فتزيد
 لا في جوهرها لانه واحد بل في ملكاتها وذلك بما تكسبه من الاختبارات
 والعلوم والحرف والفضائل وغيرها وهذا الكسب لا يحصل الا بعد
 اعمال الفكر وامعان النظر واكثر التكرار وتعميس الحواس الى غير
 ذلك من الاعمال التي تتكامل بها النفس مثلما يتكامل الجسم لكن على
 خلاف في الوتيرة . فاذا ما وهنت الحواس التي تفرس بها النفس
 وصار الحس قاصراً عن قبول التأثيرات والخيالة عن جمعها بان ان
 النفس قد وهنت لو هنها كما يشاهد في الشيوخ . فان الحواس آلات

بدونها لا تفعل النفس شيئاً وذلك بحكم الاتحاد وعليه فإذا تعطلت هذه الآلات بانت النفس معطلة كما ان الفأس اذا تعطل في يد الحاطب تمذر القطع عليه وان كان ماهراً في صناعته

١٤٦ ان افعال العقل تتبلبل لتبلبل افعال الجسم بطريق العرض والمرافقة مسلم بطريق تبلبل النفس في ذاتها متكرر وذلك ان افعال العقل لما كانت لا تحتاج الى المشاعر في ذاتها كانت لا تتبلبل لتبلبلها ولكن لما كان فعل القوى هذه متوقفاً على فعل الحس والخيال كانا اذا اضطربا اضطربت القوى ايضاً ولكن هذا التوقف ليس من باب الضرورة بل من باب الشرط الذي بدونه لا يتم الفعل كفتح الشباك لدخول النور ولذلك فان هذا الاضطراب لا يشير الى ان النفس هي من جنس الجسم لانها تضطرب لاضطرابه كما ان فتح الشباك او غلقه لا يشير الى ان النور يتغير في ذاته . وعليه قس الكلام في ابطال الدليل الثالث

اما الرابع فنسلم به لان النفس والجسد انما يحصل عنهما مركب واحد وهو الانسان ولذلك فانهما يشتركان في الحراك الا انه لا ينتج عن ذلك ان النفس جسم لما اوردناه من الاسباب . ثم ان النفس اذا فصلت عن الجسم يمكنها ان تتحرك لكن لا على الوجه الذي يتحرك به الجسم كما ان وجود كل منهما في المكان لا يكون على وتيرة واحدة كما سبقت الاشارة اليه

هذه نخص ما يقترحه الحيولانيون

الفصل الخامس

هل النفس واحدة في الانسان ام اكثر

١٤٧ ذهب افلاطون الى ان في الانسان نفسين منفصل متميز بعضها عن بعض ولكل مركز تحمل فيه وهي النفس العاقلة او الالهية ومركزها في الدماغ والنفس الحيوانية ومركزها في وسط الانسان وقد قسم هذه الى اثنتين وهما الشهوية ومركزها الكبد والغضبية ومركزها القلب وقد ادرج في الشهوية النفس الغذائية ومركزها الحشوي . وقد ذهب مذهبه بعض الاطباء الاقدمين مثل جالينوس وغيره وتبعهم الفارابي لقوله . ان الانفس في الانسان ثلاثة وهي الطبيعية والحساسة والعاقلة الا انها موجودة في مكان واحد غير منفصل بعضها عن بعض . وزعم الماتوية ان في الانسان نفسين الواحدة سالحة والاخرى طالحة عملاً بقولهم بوجود المين وهما إله الخير واله الشر وسياً في ابطاله في الكلام عن الله . وقال بعض الصوريين القدماء ان في الانسان نفسين وهما الحساسة والعاقلة . وذهب بعض المتأخرين وامامهم الطيب برتز الفرنسي الى ان في الانسان مبداً حيويًا يمتاز عن النفس العاقلة الا انه لا يعاكس النفس في مباشرة اعمالها . وفي اواخر الجليل الماضي واثل الحاضر قد اضطربت نار الجدل في وحدة المبدأ في الانسان وتشعبت الآراء بين الفلاسفة

والاطباء واللاهوتيين ونحن نبين في القضية الآتية ما اجمع عليه الحكماء
بأدلة تردع رداً كل شك

قضية ١ ان النفس الحساسة والعاقلة في الانسان واحدة ليس
غير ٢ ان النفس الطبيعية تتعلق بها

١٤٨ الجزء الاول تثبته بأدلة قاطعة منها . شهادة الحس الباطن .
يشهد الحس الباطن ان المبدأ الذي يحس ويعقل هو واحد لاني انا
الذي انصور واحكم وابرهن وآتي بالاقيسة والدلائل التي التمسها اما
بطريق الاستدلال واما بطريق الاستقراء . وانا نقمي ارجع الى ما
ورد علي من الاحساسات واقابل بعضها ببعض واعرفها وارجم كل
شيء الى اصله ومنشأه ولست انا وحدي افعل هذا بل كل من
البشر على ان كلاً من البشر يعرف انه هو مثلاً الذي يمشي والى اين
يمشي وهو الذي يشعر بحرارة النار ويتجنبها فنبدا الاحساس اذن
والعقل واحد في الانسان ليس غير اذ لا يمكن للنفس ان تشعر بما يتم
عند غيرها من الانفعالات ولا ان ترجع او تنطوي على فعل غيرها
لان الافعال القارة مثل الاحساس والتفعل انما هي من ذاتها في
نفس الفاعل الذي يشعر بها ويدركها

١٤٩ ومنها . الارتباط الشديد الذي بين الحس والعقل آ ن نجد
من الانسان انه يلتبس ما يجتمع فيه من المعاني عن الموضوعات التي
تثقل الحواس صورها وتوردها عليه ٢ انه لا يتمكن من تمرير قواه

العقلية لا بمعاونة الحس والخيال ٣ ان ارادته نفسها تأمر على السواء
القوى الحسية والعقلية ولكن هذه الاشياء لا يمكن حدوثها لو لم تكن
النفس الحساسة هي والمعاقل شيئاً واحداً

قال القديس توما (ضد الام ك ٢ ف ٥٨ دليل ٧) ما تعريبه
وعلاوة على ذلك فان القوى المختلفة التي لا تتأصل في مبدا واحد لا
تتأمن في الفعل ما لم تكن افعالها متضاربة ولا يحدث هذا فيما نحن فيه
(اي لو كانت النفس غير واحدة) ولكننا نجد ان افعال النفس المختلفة
تتأمن على انه كلما اشتد الواحد منها ضعف الآخر وعليه فلا بد من
ترجيع هذه الافعال وقواها التي هي مبادئها القريبة الى مبدا واحد
وهذا المبدأ لا يمكن ان يكون جسماً لان من الافعال ما ليس للجسم
فيه اشتراك كالتعقل ثم لو كان هذا المبدأ جسماً للزم وجود هذه
الافعال والقوى في كل من الاجسام وهذا باطل وهكذا ينبغي ان
يكون هذا المبدأ صورة ما واحدة بها يصير الجسم جسماً (اي عضوياً)
وهي النفس وعليه فان جميع افعال النفس التي نَجدها فينا انما تصدر
عنها وحدها وهكذا لا يكون فينا انفس كثيرة

١٥٠ ومنها . الارتباط الضروري بين المعاقل والشهوية
والنفسية . من المقرر اننا لا نشتهي شيئاً ما لم نعرفه فالتنفس اذن التي
تشتهي والتي تعرف واحدة . ثم ان اصل الشهوة النفسية وما يتفرع
عنها هو في الشهوية على اننا لا نرجو ولا نخشى ولا نغضب ولا نتجرب

ولا نُقدم على تمهيد ما يتصدى لنا من الصعوبات ولا نقاوم الا طلباً
لخير نتمناه فركز النفس اذن التي نعي جميع ذلك انما هو واحد ليس
غير لانها هي واحدة

١٥١ ومنها . وقد وضعوا ما نحن فيه بأمثلة اخذوها عن
الاعداد والاشكال فقالوا ان الاعداد تتغير باضافة الواحد اليها او
باسقاطه منها (مثال ذلك) اذا اضفت الى الخمسة واحداً صارت ستة
وان اسقطت منها واحداً صارت اربعة غير ان العدد الاعلى يحوي
دائماً الاسفل وهكذا الاشكال فان الواحد منها يتضمن الآخر
فخمسة الزوايا يتضمن مربع الزوايا ولكن كما ان العدد العاشر لا يصير
تسعة او احد عشر بعدد يخالفه ولا الشكل الخمس الزوايا يصير مربعاً
بشكل آخر كذلك النفس لا تعدد في الانسان بحيث ان الواحدة
منها تصير عاقلة والأخرى حساسة والأخرى طيبة فاذا حصلت
النفس الاعلى كان من الضرورة الفعل لها . ولا ثقل ان اختلاف
الافعال في الانسان انما يشير الى اختلاف في النفس لان الاختلاف
محمول على القوى المختلفة على اختلاف في النفس والذات تدور على
الانسان ان يقف على هذا الاختلاف

١٥٢ ولنا مثل آخر يفصح عما نحن فيه فان الحرارة والنور
والكهربائية تنشأ كلها عن الحركة مع ان الحرارة ليست هي النور
ولا النور هو الكهرباء ولكن الحرارة حركة والنور حركة والكهربائية

حركة فالحركة هي المبدأ الاول والثلاثة الأخر قواها وليس لواحدة منها ان تقوم بذاتها لتوقفها على مبدإها الاصلي

١٥٣ هذه القوى الثلاث نجدها مجتمعة في الانسان والنفس واحدة وليس لواحدة منها ان تستخلص النفس في الانسان فان استخلصتها ثلاثت الاخر الا انها قد تنفصل لكنه لا يبقى المركب منها انساناً فان انفردت العاقلة كان ملاكاً وان الحساسة كان بهيمة وان الطبيعية كان نباتاً . اما الانسان فيحوي الثلاثة على هيئة من الاتحاد الطبيعي الذي تنشأ عنه وحدة الطبيعة البشرية . ولكن بما ذا تقوم هذه النفس الواحدة وما هي في ذاتها فلا يمكننا ان نبت فيه حكماً لا تنال نعرفها الا من قواها والقوى لا تمكنا من معرفة الشيء في ذاته الا اننا نعرف انه لا بد من كونها واحدة لاننا نجد من انفسنا ان الفاعل فينا والمائل والحساس والنامي كلهم يرجعون الى مبدأ واحد

١٥٤ الجزء الثاني من القضية . ان النفس الطبيعية تتعلق بها .

ليس الكلام هنا في مبدأ الحياة الطبيعية في النبات انما الكلام في هل هذه الطبيعية في الانسان تتعلق بالنفس البشرية ونحن نجيب على هذا السؤال بما يجمع عليه العلماء الا ان وهو ان الحياة الطبيعية اصلها في النفس اما في بعض افعالها فمن المقرر ان اصلها في النفس واما في بعضها فمن باب الاحتمال اولاً . من المقرر ان من افعال التغذية ما يرتبط ارتباطاً شديداً بقوى الاحساس ويختلف كل الاختلاف عما هو في

النبات . فان التغذية في الانسان بتدبير بمناولة الاطعمة ثم بمضغها ثم ببلعها وليس لهذه الافعال الثلاثة اثر في النبات بحسبها هو سبب في الانسان فان المناولة تنبهرض تأثيراً قد جرّه العطش او الجوع وحركة تبديها الشهوة ولكن كل من الشهوة والبلع والمضغ يحتاج الى افعال كثيرة تأتي بها القوة الفاعلية وزد على ذلك فان التنفس نفسه زفيراً كان اوشيقاً يخضع لحكم الارادة في غالب الاوقات فيؤخذ من ثم ان النفس البشرية هي مبدا الحياة الطبيعية كما انها هي مبدا الاحساس ايضاً

ثانياً . من المحتمل جداً ان سائر الافعال التي تحتاج اليها التغذية انما تتعلق ايضاً بالنفس وذلك رأساً لا بتوسط الافعال التي اشرنا اليها مثل المضم والدورة والتنفس الخلقي والافرازات والتحويل وغيرها . نعم اننا لا نعرف كيف يتم ذلك الا اننا نعرف انها تتم بتوسط الجهاز العصبي باجماع الفيزيولوجيين . ولكن الاعصاب التي يتم بتوسطها كل من المضم والدورة والتنفس والافراز والتحويل هي اعصاب مخلوطة هي انها تحوي معاً في غلاف واحد الالياف التي تحمل الحس والحركة فما ينطبق اذن على الواحدة منها ينطبق ايضاً على الأخرى لان الحس والحركة يسيران معاً . ولكن الالياف التي تحمل الحس انما تحيها النفس بما لا ريب فيه فالنفس اذن تحيي ايضاً الالياف التي تحمل الحركة ايضاً اي التي نتوقف عليها الحياة وعليه

فان كل ما يتم بتوسطها فانه يتم بتوسط فعل النفس وتأثيرها فيها
 ١٥٥ ويؤيد ذلك ما نشاهد من الارتباط الشديد بين الحياة
 الطبيعية والحساسة

ما من احد يقوم فكيراً على ما تؤثر الشهوات والتصورات
 وسائر الافعال العقلية بافعال التغذية والدافعة والدورة وبحركات
 الاحشاء والمعى فان اعمال الفكر مثلاً يوهن التغذية والحزن يمانعها
 والرائحة القوية تستدرف الدموع والجزع يستغرق وشوة الاكل
 تستنزل الريق والغضب يلبى القلب حراكاً متواصلاً متسارعاً
 والخوف يلهه . وتذكر الاشياء القدرة يستثير النقي . فلو لم تكن
 النفس واحدة لتعذر علينا تفسير هذه العلام التي نشعر بها كل يوم
 هذا من جهة تأثير العقل والحس بالحياة الطبيعية . وهذا التأثير
 نجد ايضا من جهة الحياة هذه بافعال العقل والاحساس لانتانجيد
 كلاً من الهواء والسن والجنسية واختلاف الاطعمة يؤثر كثيراً
 باميال النفس وباعمالها العقلية ايضا وما اكثر ما ذكره الحكماء بهذا
 الخصوص وقد اجمع الاطباء على ان اختلاف الدم صفة وكية ولا
 سيما الامراض البطنية شأنها ان تؤثر كثيراً باثارة الاعصاب
 وشهوات النفس وانها تخرج اليها احوالاً كثيرة . ولذلك فانهم يعالجون
 في ظروف كثيرة الامراض النفسية بمعالجات جسمية وعكسه ولا
 يكون التجاح قليلاً . اما ترى كيف يحسن العيش وتطيب الحياة

بالظن الجميل والامل القوي وترك الفكر في كل ما يمكن ان لا يقع
من المكاره . قال افلاطون . ان شئت ان تعيش طويلاً فمش على
مهل . وقال احد الحكماء . ان الانسان اذا احب طول الحياة فقد
احب لا محالة الهرم واستشعره اشعاراً ما لا يجد منه ومع الهرم يحدث
نقصان الحرارة الفريزية والرطوبة الاصلية التابعة لها وغلبة ضدهما
من البرد واليبس وضعف الاعضاء الاصلية كلها . ويتبع ذلك قلة
الحركة وبطلان النشاط وضعف آلات الهضم وسقوط آلات الطحن
ونقصان القوى المدبرة للحياة اعني القوة الجاذبة والقوة المسكة
والهاضمة والدافعة وسائر ما يتبعها من مواد الحياة وما ذلك الا لشدة
ما اشرنا اليه من الارتباط وعليه فلو لم تكن النفس في الانسان واحدة
هل تسنى لنا تفسير ما نحن فيه ؟

١٥٦ قال قوم ان النفس الناطقة لما كانت هي الصورة الجوهرية
للانسان كانت هي الفاعلة الموقنة بالحياة الطبيعية ايضاً . هذا
الكلام لا يبعد عن الصواب الا انه لا ينتج عنه كما ينتج اصحابه ان
من لا يقول بقولهم انما يفترض في الانسان مبدأين متميزين وهما
النبات والحيوان لان هذا الاستنتاج يفترض ان كلا من الحياة
الطبيعية والحيوانية يقوم بذاته بمزول عن الاخر وهذا لا يفترضه
اصحاب الحياة . ثم ان الحيوان حساس والنبات ليس حساساً وعليه
فلا ينطبق النبات على الحيوان كما يتوهمون

الفصل السادس

في ابطال الشبه

١٥٧ اخص اعتراض يأتون به لاثبات مبدأين في الانسان
يركزونه علي ما يجدونه في الإنسان من المحاربة فيقولون . نجد سيف
الانسان ميلين متحاربين وهما الميل العقلي والميل الحسي وكل منها
يعارض الآخر كما لا يخفى والروح يشتهي ماهو ضد الجسد كلاهما يقاوم
الآخر (غلاطية ٥ : ١٧) وعليه فلا مبدا واحد في الانسان بل مبدأان
وكما قال بوفون الافرنسي انسانان وهما الانسان الحيواني والانسان
الروحاني

والجواب انه ما من شيء يحارب ذاته من جهة واحدة مسلم لا
يحارب ذاته من جهات مختلفة منكر . ولذلك فان الميل العقلي يعارض
الميل الحسي من جهة واحدة منكر من جهات مختلفة مسلم وعليه فلا
يكون في الانسان انسانان بل انسان واحد يحارب ذاته بذاته علي
وجوه مختلفة وسببه ان المتضادات لا يمكن حملها علي موضوع واحد
من جهة واحدة انما يمكن حملها عليه من جهات مختلفة فلا يمكن مثلاً
للحجر ان يكون خفيفاً من جهة كونه ثقيلاً انما يكون ثقيلاً بالنظر الي
خفة غيره وخفيفاً بالنظر ايضاً الي ثقل غيره وعليه فيكون خفيفاً
وثقيلاً معاً لكن لا من جهة واحدة . وهكذا . الميل الحسي والعقلي في
الانسان فانهما لا يتقابلان من جهة واحدة بل علي جهات مختلفة

عملاً بما يبثري الانسان من الاحوال المختلفة التي تمكنه من ادراك الموضوع على وجوه مختلفة فالحس يدرك ما يلذ به فيميل اليه والعقل يمانعه في ميله اليه ولكن لو كان العقل منفصلاً عن الحس لما تمكن من هذه الممانعة اذ لا يمكنه ان يعرف ما يجري عند الحس وليس له ان يمانعه لانه منزول عنه . هل نقول انهما قد اتفقا على سنن واحدة بحيث يؤثر الواحد منها بالآخر ولكن من جعلها يتفقان ومن يكون القاضي اذا اختلفا فاذا استشرت الحس الباطن اجاب ان القاضي واحد وهو النفس التي اشير اليها . بأننا . لاني انا احس واذا ادري وانا ادري اني ادري واني استمت افعالا أخرى كثيرة بين عاقلة وحساسة ونامية فثرى ان هذه المحاربة التي يعولون عليها لا تنفي وحدة المبدأ في الانسان بل تؤيده

١٥٨ يقولون ٢ ان النفس البشرية لا يمكنها ان لا تشعر بما تفعله والحال انها لا تشعر بما يحدث عنها من الافعال العضوية فاذن هذه الافعال لا تحدث عنها

والجواب . اثنا سلم بان النفس لا يمكنها الا تشعر بما تفعله هي ذاتها اما ما يفعله المركب الانساني ففيه نظرفي لا تشعر به دائماً على سبيل التمييز والوضوح مسلم لا تشعر به دائماً على سبيل الالتباس منكر وهذا كاف لان تكون هي العاقلة . اعلم ان النفس تشعر انها متحدة بالجسم وهذا الاتحاد يوقفها على معرفة الجسم ايضاً اما هذه المعرفة

فالتبينة غير مميزة لانها لا تشعر بكل من الالياف العصبية ولا تميز
 مجرى كل منها لا بالحس ولا بالفكر كما انها لا تميز ايضاً الاعصاب
 التي تحمل الاحساس ولا تلك التي تعاون على الحركات الارادية فان
 النفس مثلاً تشعر انها تبصر او تسمع وغيرها وفي وسعها ان ترجع
 الى هذا الاحساس وان تذكره الا انها لا تعرف كيف يتم الابصار
 بالا عصاب البصرية ولا كيف يتم السمع بالا عصاب السمعية . وهي
 ايضاً تشعر انها تحرك العقل الا انها لا تعرف بأي عصب تحركه
 وعلاوة على ذلك فانها تعرف ان لها من الاعصاب ما يمكنها من
 الشعور ومن العضل ما يمكنها من الحركة وعليه قس اعصاب الحياة
 فانه لا يمكنها ان تميزها ولا ان ترجع اليها بالفكر . وعليه فان
 النفس لا تميز بشعورها ما يستتبعه من الاعمال كل من الحس والحركة
 والحياة الا انها تشعر بانها هي الحركة للجهاز العصبي الذي تأسس
 عليه هذه الاعمال (مثال ذلك) ان السلطان لا يعرف ما يباشره من
 الاعمال كل من ارباب دولته في وظيفته الا انه يعرف انه هو المحرك
 الاول لجميع ما يباشر من الاعمال لان السلطان واحد وجميع الاعمال
 لا بد من عودها اليه بحسبما يقتضيه خير الدولة ونجاح الرعية
 ١٥٩ يقولون ٣ قد يفقد الانسان استعمال الفهم من غير ان
 يفقد الحياة ولكن هذا يشير الى ان في الانسان مبدأين وهما مبدأ
 الفهم ومبدأ الحياة . فاذن

والجواب . انا نسلم بالكبرى وننكر الصغرى والنتيجة وبيانه ان
الانسان انما يحىي ما دامت النفس متحدة بالجسم لان حياته انما
تتوقف عليها لانها صورته وركن حياته ولكن النفس لا تتحد بالجسم
بقواها اذ يكون الاتحاد والحالة هذه بالعرض لا بالذات والطبيعة كما
سيا في بيانه في الكلام عن الاتحاد ولذلك وان لم يكن للقوى ان تبقى
بدون النفس فان للنفس ان تبقى بدون بعض القوى عقلية كانت او
حسية . اما كيف يمكن للانسان ان يفقد استعمال عقله بدون ان
يفقد الحياة فعنه . ان الانسان قد يفقد بالحقيقة استعمال عقله لان
العقل لما كان ادراكه متوقفاً على ما يرد عليه من المثل كان اذا
اخذت الخيلة التي تتخذه في مدركاته ضعف هو نفسه او وقف بالكلية
عن عمله . ولكن اذا وقف فعله فلا تقف لذلك الحياة لان وقوفه
لا يجر وقوفاً في القوى النامية التي يحىي بها الحيوان وعليه فتبقى هذه
القوى عاملة وان وقف العقل عن عمله لان للنفس لا للعقل ان يهب
الجسم الحياة ولذلك لا يزال الجسم حياً ما دامت النفس متحدة به
١٦٠ يقولون . ان الشرارة الكهربائية اذا مسّت اطراف
الاعصاب في جثة الحيوان بدأ في عضله التشنج وقد تستمر حركة
التشنج في الراس واليد بعد قطعها فلو كانت النفس مبدا الحياة في
الجسد لما استمرت هذه الحركات فيه بعد انفصال النفس عنه لان
هذه الحركات حيوية فالنفس اذن ليست مبدا الحياة في الجسد

والجواب . اننا نسلم بالكبرى وننكر الصغرى والنتيجة وسببه
 ان ما نشاهده من الحركات في الاعضاء المقطوعة لا يتوقف على فعل
 حيوي بدليل ان لا مانع من وجود مبدا طبيعي او كيمياوي يحدث في
 العضل حركات تشبه ما تبديه النفس في الحيوان مع كونه حياً . ثم
 ان الاعضاء لا تفسد في الجنة حالما تفارقها النفس بل قد تستمر سليمة
 وعلاوة على ذلك فان هذه الحركات لا تنشأ في الجنة عن مبدا منطبع
 فيها بل عن مبدا من الخارج وهو القوة الكهربائية فكيف نكون
 افعالاً حيوية وقد اجمع الحكماء على ان الحي انما هو ما يحرك ذاته من
 ذاته . واما حركات التشنج التي نشاهدها في الاعضاء المقطوعة او
 في الجنة عقيب موت فجائي او قسري لا ينبغي اخذها عن غير العقل
 الذي احداثه مبدا الحياة في العضل قبل القطع او الموت وهذا الفعل
 يستمر في العضو المقطوع او في الجنة عقيب الموت القسري ولك مثل
 على ذلك في قيثارة لا تنقطع حركته وان انقطع الموسيقى عن ضربه
 او قطار يسير وان زاولته آلة البخار

يجدر بنا بعد ان تكلمنا عن النفس في ذاتها ان نتكلم عن كيفية
 اتحادها بالجسد

المبحث الثاني

الفصل الاول

نظر عام

١٦١ قد اشغل افكار الفلاسفة منذ القديم امر اتحاد النفس بالجسد فذهبوا المذاهب الكثيرة ونحن نذكر اخصها مع ابطاله ثم نؤيد المذهب الصحيح الذي يجمع عليه الحكماء قال قوم ان اتحاد النفس بالجسد انما هو عرضي على شكل اتحاد المحرك بالحركة . وقال آخرون ان هذا الاتحاد انما يتم بتوسط ثالث سموه وسيطاً مصوراً . وقال آخرون انه يتم بتوسط الافة سابقة . وهذه المذاهب كلها فاسدة والصحيح ان اتحاد النفس بالجسد طبيعي جوهرى يصدر عنه افعال لا تنفص بالجسد وحده ولا بالنفس وحدها وان النفس انما هي صورة الجسم الجوهرية

الفصل الثاني

ان اتحاد الجسم بالنفس ليس عرضياً

١٦٢ ذهب افلاطون من القدماء الى ان اتحاد النفس والجسم عرضي ليس غير وكثيراً ما كرر قوله بان النفس تتحد بالجسم اتحاد المحرك بالحركة وانها تستخدمه استخدام السيد للعبد والصانع للآلة والموسيقي للعيان وعليه فقد ذهب الى ان الانسان انما هو نفس ليس الا

١٦٣ أما هذا المذهب فوجوه ابطالة كثيرة . منها . ان الجسم
انما يتنوع في الانسان بالنفس التي تتحد به لان هذا الاتحاد انما يفصل
بالنوع عن سائر الاجسام فيسمى بشرياً ولكن لو كانت نسبة النفس
الى الجسم نسبة المحرك الى الحركة لما لمكانه ان يتنوع بها لان
المحرك في الخارج عن المحرك وما يتنوع به الشيء انما يقوم ماهيته وهو
لا بد من كونه فيه بالذات ولذلك لا تكون نسبة النفس الى الجسم
نسبة المحرك الى المحرك

١٦٤ ومنها . (قال القديس توما في الكتاب الثاني ضد الاعمى
ف ٥٧ عن ارسطو) ان الاحساس انما يحدث في نفسه المتحرك . عن
المحسوسات الخارجية ولذلك لا يمكن للانسان ان يحس بدون
محسوس خارجي كما انه لا يمكن لشيء ان يتحرك بدون محرك فعضو
الحس اذن يتحرك وينفعل في الاحساس ولكن عن محسوس خارجي
والحال ان ما ينفعل هو الحس بدليل انقطاع الاحساس المخصوص
به عند فقد الحس فالحس اذن قوة متفعلة للعضو نفسه فاذا شأن
النفس الحساسة في الاحساس لا يكون على شكل المحرك والفاعل بل
على شكل المنفعل والمحرك وعليه لا تكون النفس الحساسة في ذاتها
مختلفة عن الجسم الحي

ولا نقول ان هذا انما هو من شأن النفس الحساسة لا الناطقة
أ . لان النفس في الانسان واحدة كما قدمناه ٢ لان الانسان

لا يكون اذ ذاك حيواناً بل مستخدماً للحيوان على ان المتكون يصير
بالنفس الحساسة حيواناً ما وعليه فيكون الانسان غير حساس بل
مستخدماً لشيء حساس اما مثل هذا الكلام فباطل لان الانسان
نفسه هو الذي يحس ويعقل

١٦٥ ومنها ان المتحرك لا يتعلق بالمحرك بحيث يتدي وجوده
بالانصال به وينتهي بالانفصال عنه ولكن الجسم البشري من كونه
يتحد بالنفس يتدي وجوده عند الاتصال بها وحالما تنفصل النفس
عنه ينتهي وجوده ولذلك لا تكون نسبة النفس الى الجسم نسبة
المحرك الى المتحرك ثم ان مبدا الاحساس ليس النفس وحدها ولا
الجسم وحده بل المركب منها كما سيأتي

١٦٦ زعم بعض الحكماء الحديثين ومنهم دي كرت ان ماهية
النفس قائمة في الفكر او في مجموع افعالها ولما كان الانسان انساناً من
حيث انه يعقل ويفكر نتج ان النفس انما هي الانسان ولكن اذا
كانت النفس هي الانسان كانت تقوم بجميعة الجسم جوهرًا واحداً
كاملاً بل هي في ذاتها ووحدها جوهر كامل ومن ثم فانها تتحد
بالجسم اتحاداً عرضياً لا جوهرياً

اما ما يورث في به من ان النفس قائمة بالفكر فكاذب لان الانسان
يستتم افعالاً لا تختص بالنفس وحدها ولا بالجسم وحده بل بالنفس
والجسم معاً مثل الوجدانيات . ولا يمكن لثل هذه الافعال ان تكون

مشتركة بين النفس والجسم ما لم يكن اتحادهما جوهرياً وطبيعياً وعليه
فلا تكون النفس وحدها هي الانسان . وهذا الضلال ينشأ عن
اقامة حقيقة النفس في الفكر وقد اسلفنا ابطاله

١٦٧ ويقال ان النفس جوهر . ولكن ليست جوهرًا كلياً فهي
اذن جوهر جزئي والجوهر الجزئي اقنوم فهي اذن اقنوم ولكنها ليست
الا اقنوماً بشرياً فهي اذن الانسان لان الاقنوم البشري هو الانسان
ويجيب بان ليس كل جوهر جزئي هو اقنوم ولكن الجوهر
الذي تكون طبيعته او قوامه كاملاً في نوعه يكون اقنوماً وعليه فان
اليد او الرجل لا تعد اقنوماً ومثل ذلك النفس لانها جزء النوع البشري
الفصل الثالث

لا يتم اتحاد النفس بالجسد بتوسط ثالث

نعموه وسيطاً مصوراً

١٦٨ ان الائتلاف المجيب بين افكار النفس وحركات الجسد
حقيقة يؤيدها ما نشاهده من التأثيرات المتبادلة بين كليهما على ان
كلامنا يعلم ما يستري النفس من الهي عقيب تبجر اطالالت النفس
الفكر فيه والنفس من السأم والملل مما يتكبده الجسم من التعب والمشقة
فتمسي قاصرة عن التأمل وامعان الفكر . وقد ذهب الفلاسفة المذاهب
الكثيرة في تفسيره وما برحوا ونحن نذكر هذه المذاهب ونتقصدها
ونستقصي ما يدور عليه هذا الائتلاف بما اجمع عليه الحكماء

١٦٩ ذهب بعض الحكماء الى ان اتحاد النفس والجسد يتم بواسطة طبيعة ثالثة تشترك مع الاثنين هي بمنزلة رباط يتوقف عليه الائتلاف بين كليهما على ان هذه الطبيعة المتوسطة تؤدي للنفس كل ما يحدث في الجسم وتستقيم في الجسم كل ما تأمرها به النفس من غير ان تعرف اسباب ما تبديه من الافعال اما تصور هذا الوسيط فغريب من المحال كما نبيته

اولاً . كل كلام يأتي بشيء ذي صفات متنافية كان باطلاً وهذا الكلام يأتي بشيء يوقفه على صفات متنافية اذ لا بد لهذه الطبيعة المتوسطة بين النفس والجسد من ان تكون جسدية وعاقلة معاً وعليه فانها تكون حاصلة على صفات متنافية لما بين العقل والمادة من المنافسة كما يبينه في الكلام عن بساطة النفس . فاذن

ثانياً . لا يمكن لهذه الطبيعة ان تستكمل عمل الوسيط في الانسان لانها لما كانت لا تعرف ذاتها ولا افعالها كانت غير متسلطة على ذاتها واعمالها ولذلك ليست فاعلة بل منفعة فمثل هذا التصور اذن باطل لا يفسر ما نحن فيه

١٧٠ ويقال . ان كثيراً من الافعال التي نشاهدها في الانسان كالتنفس واختلاج القلب لا يمكن اخذه لا عن النفس ولا عن الجسد فلا بد اذن في الانسان من طبيعة ثالثة تكون مبدا لهذه الافعال

ومحجوب . باننا لا نتكرانه لا يمكن اخذ مثل هذه الافعال عن
الجسد او عن النفس وحدها انما تؤخذ عن كليهما معاً فان المركب عن
النفس والجسد جوهر واحد كامل يعرف بافعال تخص به وحده
مثل التنفس وغيره . ولا نقل ان النفس لا تعرف كيف يتم في الجسم
ما تريد ثتمته فيه لان القوة التي تريد بها النفس هذه الافعال غير
القوة التي تستعملها بها وعليه فلا اشكال لان النفس انما تفعل بقواها

الفصل الرابع

في مذهب

القائلين بالتأثير الطبيعي

هذا المذهب يقول عليه جمهور من الفلاسفة ومآله الفعل
المتبادل بين النفس والجسم فالنفس تعين الجسم الى الحركة بتوسط
فعلها بالسيال العصبي والجسم يعينها لادراك الموضوعات الخارجة
بتوسط فعله بها الا اننا لا نقدر ان نسلم به لمصادمته بوحدة النفس

١٧١ وسببه اولاً . كل افتراض لا تسلم فيه وحدة النفس يكون باطلاً
وهذا الافتراض لا تسلم فيه وحدة النفس ويانه ان هذا الفعل المتبادل لا
يصير من جوهرين جوهر أو واحداً هو مبدأ الفعل والانفعال كان اجزاء الالة
لا تصير متحدة بالجوهر ولا طبيعة واحدة من حيث افعالها المتبادلة فان
كل جزء من الساعة قائم بذاته وعليه فيكون في الانسان جوهران متميزان
على التمام والكمال ومن ثم اقنومان كاملان وهذا باطل لان النفس غير

كاملة في نوعها لانها معدة من اصل الفطرة للاتحاد بالجسم اتحاد الصورة
بصورها كما سيأتي

ثانياً . هذا الافتراض يصادم ما يشهد به الحس الباطن : نجد
بشهادة الحس الباطن ان النفس تأمر القوة الفاعلية فتخرج الى الفعل
بحركة الارجل والايادي وغيرها الا انها لا تدفعها عن شكل دفننا
الاجسام بل تدفع الموضوع الانساني الذي نعبر عنه . باننا . فيخرج
للحركة بانتقباض العضلات ثم نجد من جهة أخرى ان الجسم لا ينقل
التأثير المقبول الى النفس فتراه اذ ذاك وقمه وتأثير لتأثيره بها بل
نجد ان التأثير لا ينتقل الى النفس ولا الى الجسم بل الى الجسم الحي
وهو حالم يقبل فيه ينتشر في كامله فاذا ادنيت اصبعك الى النار شمرت
كلك بما ينتشر فيك من الحرارة وعليه فلا يكون التأثير متبادلاً بين
اثنين انما يشير الى شيء واحد نعبر عنه بقولنا . انا .

ثالثاً . لا يمكن التسليم بهذا الافتراض من جهة فرضه ان
الجسم يؤثر في النفس لان الجسم لا يمكنه بحركه غيره ما لم ينطبق
عليه واما هذا التطبيق فلا يتم الا بماهية الكم وهذه الماهية لا تجري الا
على كم آخر ولكن ليس للنفس كم ولا بوجه من الوجوه فكيف يمكن
الجسم اذن ان يؤثر بالنفس بحيث يستميلها الى الفعل

١٧٢ . لا أخالك لا ترى فيما قدمنا ان هذا الافتراض لا يفسر
ما نحن فيه . نعم ان النفس هي صورة الجسم البشري الجوهرية كما

سيأتي بيانه الا انه لا يؤخذ عن ذلك ان اتحادها به انما يتوقف على
مبادلة الافعال لما ابتاه من الاشكالات انما يؤخذ ان كلاً من النفس
والجسد هو فاعل ومنفعل لا على سبيل التأثير المتبادل بل على سبيل
الوحدة والاتحاد لان اتحاد النفس بالجسد يحصل عنه طبيعة واحدة
بشرية ليس غير

١٧٣ تنبيه : ان الذين يقولون بالتأثير المتبادل لا ياتون
بذهب جديد انما يسمعون بتفسير الواقع فقالوا ان النفس والجسد
وان كانا مختلفين كثيراً فقد تم ارتباطهما بحيث يؤثر كل منهما بالآخر
تأثيراً حقيقياً لا شبهة في فعله ومع ذلك لا ينتقل بتوسط هذا الفعل
شيء من الواحد الى الآخر انما تتعين النفس لقبول صور الاشياء بما
يحصل في الحواس من تأثير الحركات وينتشر في الدماغ بتوسط
العصب وكذلك اذا نشأت في النفس ارادة في تحريك الاعضاء
اختلج العصب في الحال وظهرت في ذلك العضو الحركات الارادية
وقد رأيت ان هذا التفسير لا يصلح لفرضه ان كلاً من النفس والجسد
شيء يستكمل قوته للفعل بالآخر لما بينهما من الامتياز في الوجود
وعليه فلا يكون هذا الفعل تابعاً للاتحاد بل مقوماً له وهذا باطل

الفصل الخامس
في مذهب الفائلين

بالعلل الاتفاقية

١٧٤ ذهب أخيراً بعض الحكماء الفرنسيين وإمامهم ماليرنش الى ان الله وحدهُ علةُ فاعلةُ والاجسام والانس عرية عن كل قوة فاعلة فيتجنون من ثم ان الله سبحانه هو العلة الوحيدة لجميع ما يبدو في الاجسام من الحركات وما تستتمه النفس من الافعال وان الائتلاف الذي نشاهده بين بعض من حركات الاجسام وافعالها انما ينبغي اخذه عن الله نفسه وعليه فانهم يزعمون ان الله سبحانه قد عدل بقضائه العام حركات الاجسام وافعال النفس وجعلها في قالب من الاحكام بحيث يحدث هو ذاته في النفس انفعالات تسمى مطابقة لما يحدث في الاجسام من الحركات . وفي الجسم حركات تسمى موافقة لما تشعر النفس به من الاحساسات وعليه فليس في الجسم من الحركات ما يكون علة حقيقة لافعال النفس ولا في النفس من الافعال ما يكون علة لحرركات الجسم انما الله سبحانه يتنزه فرصة لما يحدث في الجسم من الحركات فيشتي في النفس ما يوافقها من الحركات فيمثله في افعالها وقد سموه بمذهب الاتفاق والمعاونة لان كلا من النفس والجسد يفرض علة بالاتفاق انما الله سبحانه هو الفاعل الوحيد لما يبدو عنها . اما هذا المذهب فباطل ونحن ننقضه في القضية الآتية

١٧٥ قضية : ان مذهب الملل الاتفاقية أ يعتمد على اساس
كاذب ٢ يتبع منهجاً كاذباً ٣ ينقض كل اتحاد بين النفس والجسم
٤ ينتج عنه نتائج كفرية

الجزء الاول : اساسه كاذب وسببه ان اولئك الفلاسفة انهم
يعتزلون على فعل الله سبحانه في نشأة الائتلاف بين بعض افعال
الجسم والنفس وينكرون كل قوة فاعلة في الاشياء وهذا باطل أ لان
الله سبحانه وان كان هو العلة الاولى فليس هو بالعلة الوحيدة لما
نشاهده من اعمال النفس وتأثيرات الاجسام وذلك لا عن نقصان
فيه او عدم كفاية بل عن كمال يجعله يشرك الخلائق ليس في الوجود
فقط بل في الفعل ايضاً لتما مشابهته ٢ لأننا نشعر بما لا ريب فيه
ان الاشياء تؤثر بنا حقيقة بان النار محرقة والماء مبردة فالاساس
اذن الذي يبنون عليه كاذب ومذهبهم باطل

١٧٦ الجزء الثاني : المنهج كاذب . ان المنهج الذي يتبعونه لا
يمكن من الوقوف على العلة التي يتوقف عليها ما نشاهده من التأثيرات
المتبادلة بين النفس والجسم لانهم لا يتخذون علة ما يظهر من التأثير
عن طبيعة الانسان بل يلتجئون الى الله مبدع كل شيء وحافظه
ولكن عارضاً على الفيلسوف ان يميل الى مثل هذا الاتجاه . نعم ان الله
سبحانه هو العلة الاولى والعامّة لجميع ما يبدو في الطبيعة الا انه يثرنب
على الفيلسوف ان يبحث عما للاشياء من الظلال الخاصة بها والقريبة

لان العلم انما يتوقف على معرفة هذه الملل ولذلك كان لا يحصل عن
المنهج الذي يتبعونه علم بما يبحثون عنه

١٢٧ الجزء الثالث . ينقض اتحاد النفس بالجسم . ينتج عن هذا
المذهب ان النفس لا تتحد بالجسم لا بمقتضى ذاتها بحيث يحصل عن
كليهما جوهر^٢ كامل واحد وهو الانسان ولا بمقتضى فعلها بحيث يفعل
الواحد منها بالآخر ما يفعله الآخر به ولذلك كان هذا المذهب لا
ينقض الاتحاد الجوهرى فقط بل اى اتحاد كان لان الله هو الفاعل
في كليهما

١٢٨ الجزء الرابع . ان لم تكن النفس والجسد مبدا لجميع افعال
الانسان بل كان الله سبحانه هو المبدأ الوحيد كان ولا بد^١ من ان
تنسب اليه سبحانه لالها جميع ما نشاهده في اعمال الانسان من الخير
والشر^٢ وكان لا يسوغ ان تنسب الى النفس افكارها صالحة كانت
او طالحة^٣ ولا الى الانسان افعال نفسه الباطنة ولا افعال جسمه
الخارجة ولكن من لا يرى ما في ذلك من القبح في حق كماله تعالى
اسمه الذي لا نهاية له وكيف يدك دعائم آداب الافعال البشرية
وهي المعرفة والحرية وعليه فلا بد من ترك هذا المذهب لما ينشأ عنه
من النتائج الكفرية

١٢٩ يقولون^١ ان النفس تجهل ما الذي تحرك به اعضاء
الجسم فليست اذن حلة حركاته

ومحاجب . بان النفس تجهل الوجه الذي به تستم المشاعر الحركات
 مسلم تجهل انما هي الحركة لما منكر ولذلك فاننا نفكر النتيجة على ان
 النفس هي علة حركات الجسم من حيث انها تأمر بها وتستكملها بتوسط
 المشاعر ولذلك كان ولا بد لها من ان تعرف الحركات التي تجسدها
 في الجسم . اما وجه ثمة هذه الحركات فتجهله وقد سبق الكلام فيه
 يقولون ٢ . لانسبة بين ارادة النفس وحركات الجسم فالنفس
 اذن ليست علة لها لان العلة تقتضي نسبة ما بينها وبين المعلول

ومحاجب بانكار المقدم لان النسبة موجودة وهي نسبة الفاعل الى
 فاعله على ان النفس والجسم هما مبدا لجميع الافعال التي نشاهدها في
 الانسان ولذلك كان ولا بد من التسليم بوجود نسبة كبيرة بين ارادة
 النفس وحركات الجسم . ولا ثقل ان النفس من كونها بسيطة لا يمكنها
 ان تماس الجسم لتحركه لان هذه الماسة ليست بالكم بل بالفعل والتأثير
 تنبيه . هذا المذهب الذي نحن في ابطلالة يقرب الى مذهب

القدرية الذي نبطله في كلامنا عن حرية النفس

الفصل السادس

في مذهب الفاتلين بالالفه السابقة

١٨٠ زعم البعض ان الائتلاف الذي نشعر به بين النفس والجسم
 انما ينبغي اخذه عن فعل الله الذي جعل النفس والجسم في قالب من
 الاحكام والارتباط في كل من البشر بحيث تأتلف افعالهما على التمام

والكمال وان كان كل منهما لا يفعل شيئاً بالآخر وقد سُموا هذا التعليم
بالالفة السابقة اذ يبحث فيه عن الفة سابقة قد جعلها الله سبحانه بين
افعال النفس وحركات الجسم فقالوا ما ملخصة . ان لكل نفس قوة
خصوصية تمكنها بم عزل عن كل محرض وكل جسم من ان تأثري
بجميع تصوراتها واميالها بتوسط ساسلة متواصلة بحيث يكون سبب
التصور والميل البعدي متضمناً في التصور او الميل السابق وكذلك
كل جسم فانه يستم في ذاته وبم عزل عن اي كان من تأثير النفس
سلسلة متصلة من الحركات تقضي بها نواويس الحركة وذلك بحيث
يكون سبب الحركة التابعة متضمناً في الحركة السابقة وعليه فكما ان
الانفس تفعل كأن الاجسام غير موجودة كذلك الاجسام فانها
تفعل كأن الانفس غير موجودة غير ان الله سبحانه قد
أعد لكل نفس جسماً يوافق كل من حركاته كلاً من انفعالات النفس
فينشأ عن هذه الالفة سلسلتان متميزتان من الانفعالات والحركات
الا انها متفقان كأنهما تبديان تأثيرات متبادلة وذلك على مثال
لعبة الواحد يحررها والآخر يتكلم فيتلائم الكلام والحركة اما هذا
المذهب فباطل كانه يمتنع في القضية التالية

١٨١ قضية . هذا المذهب أ يتبني على اساس فاسد ٢ . ينقض
مبدأ السبب التام ٣ . ينقض الاتحاد الجوهرى الذى بين النفس
والجسد ٤ . يفتح السبيل الى المذاهب الكفرية

الجزء الاول . هذا المذهب يعول به على انه ليس للجواهر ان يؤثر بعضها ببعض لان الاتفعالات والحركات انما تجري ونتم بعزل بعضها عن بعض ولكن هذا الكلام باطل لان التفاعل بين النفس والجسم حقيقة كما اشرنا اليه في الفصل السابق فلو ان هذا التعليم اذن فاسد ومن ثم باطل

الجزء الثاني . علم لينيسيوس وهو المبدع لهذا المذهب انه لا بد من التسليم بالسبب التام وما له انه لا يوجد شيء بدون سبب تام كما سيأتي بيانه في الكلام عن العلم الكلي فاذاقرر ذلك نقول . ان هذا المذهب ينقض مبدا السبب التام وسببه ان كثيراً ما تتناقض التصورات والاميال التي تتعاقب في الانسان ولكن من المحال ان يكون السبب التام للشيء في نقيضه لان من طبع النقيض ان ينفي علة نقيضه لا ان يثبتها او يستجليها فان الحركة تنفي السكون والمحبة البغض ولذلك فان هذا المذهب ينقض السبب التام وعليه فلا بد من تركه لانه باطل

الجزء الثالث . ينقض الاتحاد الجوهرى . ان الاتحاد بين النفس والجسم جوهرى بحيث ينشأ عنه افعال تخص به وحده لا بكل من النفس والجسد في حال الانفصال مثل الاحساس وغيره كما نبيته في الفصل الآتى ولكن هذا المذهب ينقض هذا الاتحاد بما لا لبس فيه على ان هذا الاتحاد يقتضي بان تكون حقيقة النفس والجسم

واحدة في الانسان ولكن هذا المذهب لا يؤدي به الاتحاد بالذات والحقيقة بلى ولا الاتحاد بالفعل لان كلا من النفس والجسد قادر على اتمام افعاله وحده بمزل عن الآخر . وقد قال احدهم فولفيوس . ان للنفس ان تستتم افعالها وان كانت مثلاً في رومية والجسم في القسطنطينية ولذلك فان هذا المذهب يتقض ما بين النفس والجسم من الاتحاد الطبيعي

الجزء الرابع . يفتح السبيل الى اذاليل كثيرة ا هذا المذهب يعاون على القول بمذهب العنادية على ان الاجسام اذا كانت لا تعاون بشيء الاحساسات التي تشعر بها كان من السهل للعنادية ان يتجوا انه لا يوجد مصوغ ولا بوجه من الوجوه لوجود الاجسام او اقله لا يمكن لنا ان نستوضح وجودها بالحقيقة ^٢ يعدم اركان الحرية اذ لا يمكن والحالة هذه للافعال التي تستتمها النفس في ذاتها ان تكون حرة لانها تنتشر في النفس بحيث التابع منها يجد سببه التام في السابق منها ولا يمكن لها ان تكون مخالفة لما من شأنه ان ينطبق على حركات الجسم المؤلفة له ولا حركات الجسم تكون حرة لانها لا تتم فقط بالتواميس الميكانيكية وعلى هيئة من الارتباط يجد التابع منها سببه التام في السابق منها بل تبدو بمزل عن كل فعل وعن معاونة النفس حتى ان النفس وان لم توجد البتة فهذه الحركات يتم وجودها بما تتم به الان ^٣ ان صح هذا المذهب كان لا بد من نسبة المعاصي

الى الله عز وجل باطنية كانت او خارجية وسببه ان ادراكات النفس
واميالها كلها نتيجة طبيعية ضرورية تصدر عن انتشار الصورة التي
تتقوم بها ماهية النفس وكذلك حركات الجسم كلها تتم بمقتضى
النواميس الطبيعية ولذلك كان لا بد لكل ما تعقله النفس وتريده
ولكل ما يستكمله الجسم من الافعال ان يكون منسوبا اليه تعالى لانه
هو سبحانه الواضع لهذه النواميس التي تمشي على سنن لا تتغير وعليه
فاذا ما ابدت النفس شيئا من فكر او ارادة مخالفا للترتيب الطبيعي
او الادبي او استتمت شيئا بتوسط الجسم كان ولا بد من نسبته اليه
سبحانه . فما اوسع الطريق اذن الذي يفتحها هذا المذهب للتعاليم
الكفرية والمخالية . وهو لاحالة من جملة الوهميات التي يخلقها الانسان

الفصل السابع في الاتحاد الجوهرى

بعد ان ابطالنا ما ذهب اليه الفلاسفة بخصوص اتحاد النفس
بالجسم يسوقنا الكلام الى بيان كيفية هذا الاتحاد

١٨٢ قضية . ان اتحاد النفس بالجسم طبعى وجوهري بحيث
ينشأ عن جوهرين متميزين جوهر واحد وطبيعة واحدة

لا بد لنا من بعض مبادئ قبل ان نأخذ ببيانها . اعلم ان
الاتحاد هنا انما يتوقف على ان الجوهرين اذا ما تدانيا جمعا قواهما في
واحد بحيث تختلف صفات المركب وافعاله عن صفات كل منهما

وقواه وافعاله فينتج من ثم آ ان كل جوهر مركب يفقد علة قوامه وملاك امره لانه جزء والجزء لا يكون كاملاً عند اتصاله بكنهه وان امكن ان يكون كاملاً عند انفصاله عنه لانه يكون جوهرًا كاملاً في ذاته مثال ذلك الهيدروجين والاكسجين في حال الاتصال ماء وفي الانفصال عناصر متخالفة

٢ انه يحصل عن المركبين موضوع واحد ومبدا واحد تدور عليه الشهوات والافعال اعني به طبيعة واحدة . اما تصور المركبات يكون اما باللمية واما بالقلية واما بالعمدية وذلك اما بالنظر الى الطبيعة واما بالنظر الى الزمان واما بالنظر الى الاصل . فتصور النار يسبق تصور الحرارة بالطبيعة وتصور اقنوم الاب يسبق تصور اقنوم الابن والروح القدس بالاصل لا بالزمان والطبيعة . اما توضيح ذلك فتجده في الكلام عن الملل في العلم الكلي . واعلم ان اختلاف الصفات والقوى والافعال دلالة ناطقة باختلاف الاتحادات الجوهرية عن الامتزاجات الميكانيكية والاتصالات المجموعية مثل بناء البيوت والاعمال البدوية . اما الاتحادات الجوهرية فتجد امثلة كثيرة عليها في المركبات الكيماوية فان الاكسجين محرق والازوت سم فتال فاذا ما اختلطتا على سنن معينة حصل عنها الهواء المنعش وعليه فس الحمض الكبريتي فانه يختلف كل الاختلاف عن الاكسجين والكبريت وغيره من الاتحادات الكيماوية التي تُشعر فيها العقول

١٨٣ واعلم ان الاتحاد الجوهرى بين النفس والجسم هو لامحالة
أفضل مما نشاهده من الاتحادات بين العناصر وذلك من وجوه
اولها . من المقرر ان الاجسام كلها كانت صفاتها متضاربة كلما كان
اتحادها اتمن وافضل كما نجد ذلك في الميدروجين والاكسجين
التركية عنها المياه فان الاول عنصر الرطوبة والثاني عنصر النار ولكن
صفات الجسم والنفس متضاربة جداً بل متضاربة باكثر مما نجد من
صفات الاجسام وعليه فاذا ما اتحدا كان اتحادها اشد وامن

ثانيها . ان الاتحادات الكيماوية لا تتجاوز حدود مولات العنصر
الخارجية لانها تتم بفعل التفاعلات الطبيعية مثل الحرارة والنور ولا سيما
الكهربائية اما النفس فلها من ذات طبيعتها ميل الى الاتحاد بالجسم لانها
معدة اليه وعليه فيكون اتحادها به طبيعياً على اتم منزلة

ثالثها . ما من جسم يمكنه ان يتحد بغيره على تمام المداخلة لأن
الاجزاء لا تتداخل ولا بوجه من الوجوه والا اصبح العالم كتلة
واحدة انما تتلائم وتضام بحيث تدور على مركز الثقل الذي يحصل
عن هذا التضام . اما النفس فيمكنها ان تداخل الجسم حقيقة وان
تسري فيه كله بحكم بساطتها ولذلك فانها تشركه في صفاتها وتقوم
بعبئته مبدأً واحداً للفعل والانفعال

١٨٤ فاذا قد نقرر ذلك نقول ان الاتحاد الجوهرى انما يتوقف
على حصول مركب عن جوهرين بحيث يكون له افعال وصفات

تختلف عن افعال وصفات كل من المركبات والحال اننا نجد في
الانسان صفات وافعال تختلف عن صفات النفس والجسم وعن افعالهما
هذه الصغرى لا بد من بيانها ونحن نبينها من وجوه

اولها . شهادة الحس الباطن : نجد الانسان يشعر بانه ذو مقدار
وبان الاجزاء المتركب منها بعضها فوقية وبعضها تحتية ومنها على
اليمن ومنها على الشمال ومنها من وراء ومنها من قدام ومنها باطنية ومنها
خارجية وهو يميز هذه الاجزاء ويشعر بما يرد على كل منها من
الاحساسات المختلفة ولكن ليس للجسم ان يشعر بذاته ولا للنفس ان
تشعر بانها ذات مقدار وعليه فلا يمكن حمل هذا الشعور لا على النفس
ولا على الجسم انما ينفي حمله على المركب من كليهما

ثانيها . شهادة الحس الخارج : ان النفس لما كانت بسيطة وليس
لها مقدار كانت لا تقدر ان تقبل تأثيرات الاجسام لان هذه
التأثيرات انما تتم بماسة سطح لآخر وبحكم عدم التداخل والتفوذ ولكن
النفس من كونها ليست ذات مقدار كانت ولا سطح لما يقع تحت
الماسة وهي من ذاتها غير عاتمة التداخل ثم ان الجسم ذو مقدار
ومانع للتداخل ولذلك فقد يمكنه ان يقبل التأثيرات الا انه لا يقدر
ان يشعر بها فالشعور اذن لا يتوقف على فعل النفس ولا على فعل
الجسم انما يتوقف على المركب منها

ثالثها . شهادة الوجدانيات : نجد الانسان ذا شهوات وآلام

تتجاوز به نظم حياته وهذه الآلام لا يمكن حملها الا على المركب اذا
لا يمكننا ان نعملها على النفس لانها بسيطة والشهوات تشف عن
تغير جسدي ولا على الجسم لان الجسم لا يشتهي

فصل

في النوم

١٨٥ من اعظم الملائم التي تبدو في الانسان عند طلب الرقاد
النوم وهو حال اذا عرضت للانسان ذبلة حر كات جسمه ونفسه
فتقل رأسه وتقلقت حر كات يده ورجله وبطيء سيره ووهنت قوته
وانحنى الى الارض هيكله وربت جفونه وانكسرت وتلثم كلامه وهي
شعوره وكهم احساسه وكل بصره وضعف سمعه واسترخت جميع
اعضائه ولولا مداركته لنفسه واخذة لجلسة ثلاثه لسقط على الارض
كله فيدركه اذن الرقاد وينام. والنوم اذا كان كاملاً كان لا يدل
على الحياة الاذقات القلب التي تبدو في النبض وبعض النفس الذي
لا ينقطع. فاذا ماتت وقت الراحة وهو بين الستة والاثنتي عشرة ساعة
بدأ الاتعاش تدريجاً على شكل الاسترخاء واول شيء يتنبه فيه
الانسان انما هو حاسة السمع واللس ثم البصر ثم سائر الحواس اما البال
فيكون في البداية مرتبكاً ثم يأخذ في الاتجاه تدريجاً الى ان يعي على
التمام. قال بعض الحكماء ان الانسان لا يكفيه ست ساعات رقاداً.
ورسم آخرون سبعاً وما اجازوا ثمان ساعات الا للكسالى الا انه لا بد

من التمييز بين الولد والشاب والكمل والامراة وسليم البنية وسقيهما
وهذا امر يقضي به الاطباء ولا محل الى بيانها هنا

١٨٦ قد اجمع العلماء على ان الغرض من النوم راحة القوى مما
يتورها من التعب في بحر النهار وهو عام بين الانسان والبهيمة
وهجومه على التبات من المختل لان من النبات ما يرقد ليلاً واماً
تأثيره فقطعه الحيوان عن المعرفة بالاشياء - ووجه هجومه التماس ثم
لوسن ثم الرقاد واما اطواره اذا كان غير كامل فالحلم والجشام والسير
والتكلم معاً فالعلم اسم لما يراه المرء في حال نومه من خير وشر ولا يرى
لمره الا ما قد يسبق وروده على بعض حواسه الا ان يكون الحلم من
الفيض الالهي - فاذا كانت الاحلام ملتبسة لا يصح تأويلها لا اختلاطها
سميت اضغاثاً - اما الجشام فحلم يقع على الانسان في الليل لا يقدر معه
ان يتحرك او انه يرى شيئاً يضايقه ولا يقدر ان يتجنبه وقد ينتهي
ابقاظ الدائم فينزل منزل الحقيقة وان لم يكن الاروية واما السير
والتكلم معاً فحالة قد تعرض للنائم فينتفض ويمشي ثم يعود ينام من غير
ان يعرف ما صنع وهي نادرة واذا صادف ولاقيت انساناً قد عراه
هذا النوع من الاحلام فدعه ولا توقظه الى ان ينتبه من نفسه لانك
تعرضه الى الموت

١٨٧ من الاحلام ما يسمونه بالحلم المنطاطيسي وهو تنويم يحاول
جره بعض الاطباء بتوسط اشارات يلقونها على شخص يختارونه لذلك

فاذا ما اتاموه اخذ ذلك الشخص (وفي الغالب يكون امرأة) يتكلم
 ويجاوب على ما يلقي عليه من المسائل ويحل مشاكل ويفشي اسراراً
 لم يكن في وسع الانسان ان يقف عليها من نفسه وقد يمكن ان يكون
 ذلك طبيعياً الا في امرين . الاول نظر اشياء وراء الاجسام الكثيفة
 مثل ان تكتب كتابة وتضعها وراء حائط فيقرأها المؤمن . والثاني
 الوقوف على اشياء لا تصل اليها الا عين الله سبحانه مثل ان يخبر
 المؤمن ما يحدث في اميركا وهو في سورية نائم وهو خداع يعتمد
 اصحاب الشعوذة

١٨٨ لما كانت العلة البعيدة للنوم راحة الانسان وكان التسليم بها
 مجبهاً عليه حاول الاطباء تفسيره بطلته القريبة فقالوا : لا بد للعضو
 الدماغي الذي هو آلة الحس والعقل من ان يكون في وقت الرقاد على
 هيئة من تأثير يخالف حالته وقت اليقظة . وعليه فقالوا ان كمية من
 الدم تجوز الدماغ وقت الرقاد فتضغطه وتنشبه بأكثر مما هي وقت
 اليقظة . وان هذا الهجوم الدموي انما يعرض للدماغ في تلك الاجزاء
 التي لها علاقة خصوصية بحاسيات اللمس والسمع ولا سيما البصر فتقف
 هذه الحاسيات عن شغلها اريثما تنجدد قواها ولكن من يثبت صحة
 هذا الكلام والامتحانات على الحيوانات لم يجروها عليها الا بعد تنويمها
 او قتلها مع ان كلامنا في الحي لا الميت وعليه فلا سبيل الى الوقوف
 على العلة القريبة . انما نعلم ان من المواد مثل الافيون والتركوتين ما

يجرّ النوم . ومنها مثل الشاي والقهوة مما يقصيه اما الاول فلاسترخاء
 الاعضاء واما الثاني فلا تنبأها . واعلم أ : ان من الامراض مثل
 الاختناق والنبات وداء النقطة ما يتشبه بالموت فيقبر المصاب به
 وهو حي . ٢ أن من الحيوانات مثل اليربوع والذب ما ينام في الشتاء
 مدة اشهر كاملة فكيف يتجمع الدم في دماغه ولا يقتله فهنا غوامض
 رسمها الخالق وليس للعلم ان يفتح مقلها

١٨٩ فاذا تقرر ذلك نقول أ : ان النفس لا تبي في ذاتها ولا
 تترقد على انها ان رقدت كانت غير ما هي عليه ولذلك لا تحتاج الى
 تعويض قوة تفقدها في ذاتها فاذا فقدت شيئاً من ذاتها فقدت كل
 ذاتها لانها بسيطة والبسيط لا يكون الا كله معاً ٢ : ان الجسم من
 حيث انه جسم لا يتعب ايضاً ولا ينام لأن المادة لا تزال كما هي ما لم
 تؤثر فيها الفواعل الطبيعية فتجربها من التحليلات والتراكيب ما
 لا يغير حقيقة كونها في ذاته . وعلاوة على ذلك فان الافعال العقلية
 مثل الفكرى والارادة التي تطف وقت الرقاد لا تتعلق بالجسم كما ينام
 في الكلام عن بساطة النفس ٣ . فيتج اذن ان النوم الذي نمن فيه
 لا يتعلق بالنفس وحدها ولا بالجسم وحده بل بالركب منهما لما بينهما
 من الاتحاد الجوهرى . وهذا القدر كاف

فصل في الجنون

١٩٠ قد يبحث الأطباء فيما يمكنهم من تعريف الجنون فقال قوم انه مرض فترة تعتري الدماغ وتستوقف القوى العقلية ولم يذكروا ما يقوم به هذا الاستيقاف فامسى تعريفهم قاصراً . وزاد آخرون ان اللجانين تصورات وشهوات مختلفة عما لعموم الناس الا انهم لا ياتون بشيء يعرب عما يقوم به هذا الاختلاف فقصروا . وقال آخرون ان الجنون اختلال القوة المميزة بين الامور الحسنة والقيحة المدركة للعواقب وهذا التعريف قاصر ايضا لانه لا يوقفنا على كيفية حدوث هذا الاختلال ولا على علته . وزاد آخرون انه اختلال مع بقاء المجنون عارفاً بوجوده فاذا ارادوا بهذه المعرفة الوجود المطلق يبحث يحدد المجنون من ذاته انه لم يمت . كان كلامهم مضروباً عنه . واذا ارادوا انه يحس ويدري ما تقوم به الانانية البشرية بمحس يعرف ما بين الجسم والنفس من الائتلاف والاشتراك في الاعمال البشرية فكلامهم يكون ساقطاً كما سنبينه في كلامنا هذا

١٩١ لما اراد الاطباء ان يزاولوا طريق الفلسفة كانوا لا يأتوننا الا بعلامات تعرب عن وقوع الجنون ولا توقفنا على سببه قال قوم ان الجنون انما يتعلق باختلاف التأثير الذي يرد على الحواس وقال آخرون ان خاصة هذا المرض انما هي عصبية ليس فيها افة البتة . وقال

اخرون انها عصبية ولكن لا بد من وجود الافة غير ان هذه الافة
 تكون في الدم لا في الدماغ . وقال اخرون ان الجنون التهاب يعتري
 باطناً الدماغ . وقال اخرون انه افة تعتري الدماغ . واخرون انه
 هيجان يعتري العضو نفسه . فهذه التعليلات جميعها لا توقف الا
 على تأثيرات تتوراجزاء الدماغ ولا تأتي بشيء يعرب عن الخل
 العقلي الذي ينشأ عنه الجنون . اما هؤلاء فلم يحسنوا تفسير ما نحن
 فيه لانهم استوقفوا افكارهم على المادة فلم تملكهم ما شأنه ان يسفر عن
 حقيقة الانانية البشرية التي يصيبها هذا المرض . فنظر قوم الى هذا
 الخل فاصلحوه فقالوا ان خاصيات الجنون انما ينبغي النظر اليها فيما
 بين النفس والجسم من النسب الجوهرية وهوذا ملخص ما اتوا به .
 ١٦٢ ان المركب العضوي اذا اثرت فيه القواعل الخارجية نقل
 الى النفس احساسات تجلطها تنبسط وتخرج في اعمالها لساينها من
 العلائق الذاتية وعليه كان ولا بد من البحث عن الخبء العقلي في
 هذه الافعال العقلية على ان النفس لا تشعر بالاشياء بين مركبها انما
 تشعر بمركبها نفسه الذي ينقل اليها ما يرد عليه من التأثيرات الخارجية
 التي تشعر بها ليس غير (مثال ذلك) ان شبكة العين اذا ما ارتاحت
 كانت لا ترى الا ظلاماً فاذا ايقظها فاعل من الخارج تحركت
 ونظرت النور وتقلت الى النفس ما تبصره من الالوان ولذلك فلن
 عمل الحواس انما هو نقل التأثيرات الا انه قد يصادف ان تنقل

الحاسة تأثيرات على خلاف العادة (مثال ذلك) قد يصادف ان تنصدم العين وقت الظلام صدمة تربها النور وقد يشعر الانا بتأثير سيف عضو قد انقطع عنه . وقد يعتوره من اضعاف الاحلام والاهام مالا يزال موافقاً للعقل وذلك ليس في النوم فقط بل في اليقظة ايضاً فكيف نميز اذن بين سليم العقل ومجنوله فقالوا ان الفاصل انما هو هذا . ما دام الانسان يميز ذاته عما يرد عليه من الاهام كان غير مجنون ولكن اذا امسى لا يقدر يستدل على انانيته او ذاته بما يرد عليه من التأثيرات والافعال كان مجنوناً وسببه ان المركب قد اخل فامسى لا ينقل الى النفس التأثيرات بمقتضى ما ترد عليه ولذلك فيكون المجنون متوقفاً على فساد النقل لما يعتري المركب من الاختلال .

١٩٣ ولكن من اين يتأتى هذا الاختلال في ما بين النفس والحواس من العلائق وكيف تعطل النفس فلا تشعر بالحركات العضوية ؟ قالوا ان الاختلال العضوي يكظم العقل بل يمانه ويمعه فيقف عن العمل لأن الاختلال في النقل يوهنه ويعجزه ولذلك فان النفس تستوسن وان بقي للجسم متبهاً بخلاف ما يحدث في النوم فان الجسم يرقد والنفس تستمر يقظة . ولا نقل ان المجنون لا يفقد حاسة وجوده وعليه فهو والحالم سيان فان كان الكلام في البلاهة اي في المجنون الغير الكامل كان ذلك صحيحاً وكان للمصاب ايضاً ان ياتي ببعض اقوال وافعال تعرب عن التعقل والارادة اما في المجنون

المطبق فلا يصح هذا الكلام لأن العقل يفقد والحالة هذه كل حرية ولكن اذا فقد العقل الحرية كان غير عقل وعليه فتكون الانانية مفقودة وكنت لا تجد في من يتصل الى هذه الدرجة ما يشف عن سلامة السريرة فتراه تارة يصرخ واخرى يتعجب او ياتي باعمال لا تدل على انه عارف بوجوده الانساني ولا بوجه من الوجوه

١٩٤ ولكن اذا كانت علة الجنون متوقفة على اختلال في الاعضاء هل يكون هذا الاختلال على وتيرة واحدة ؟ لا يكون . وقد قسمته القدماء بحكم علاماته الى جنسين وهما الصابة والسويداء فالصابة تميز خوفاً عاماً مع الميل الى التفضب وهو الحزن السبعي الذي تصحبه حركات تمردية . والسويداء حزناً مماناً متعصباً رأيه مع الميل الى الحزن والكآبة . واما المتأخرون فيقسمونه الى بلاهة وصابة وخبل ورعن فالبلاهة خاصتها القصر والصابة التفضب والتمرد والخبل الحمود والاستيحاء والرعن ضعف العقل والارادة ولكل علامات تدل عليه اعماها غرابة الاحساسات واختلال الافعال العقلية . ومنهم من يجده تارة ساكناً واخرى غصوباً مجدفاً . وقد يجهله التفضب الى ان يكسر كل ما يلاقه امامه ومنهم من تراه يقفلاً لا ينلم مدة ايام واشهر وسنين . اما اصحاب الخبل او السويداء فبهم من يتسلط عليهم الطمع فينزلون انفسهم منزلة الملوك والاولياء ومنهم من يتسلط عليهم الحب فلا يهتمهم الا عقده ولا يصبرهم الا ممانته ومنهم من

تسلط عليه الامور الدينية فلا يخفهم الا الموت وابدية العذابات .
ومنهم وهم الاكثرون من يتسلط عليهم الخوف فيخيل اليهم انهم
مرضى وليسوا بمرضى واذا مرضوا في الحقيقة ظنوا ان لا دواء لمرضهم
وان في دمهم آفة تفسده الى ان تعدو بهم الى الموت

١٩٥ اما اسباب الجنون فمنها ما يعد الانسان اليه ومنها ما ياتي
به رأساً فالاسباب التي تعد اليه السن والجنسية والوراثة والمزاج
والعيش البذيء واما الاسباب التي تأتي به رأساً فاختصها الغموم
البيئية والحب المتصادم والتعصب المفرط وصدمة الرأس والافراط
في تناول الاشربة الكحولية والاعتزال والافراط في الاشغال العقلية
والسهر الطويل والخوف الشديد والانتقال الفجائي من النوم الى
الفقر المدقع وعقارب الضمير ولا سيما البطالة والمعلقة وتأثير بعض
الامراض مثل داء النقطة ومثل الميستيريا في النساء واحوال الولادة
ولما كانت النساء اشد تأثراً كن اكثر وقوعاً في الجنون . واعلم ان
من الجنون ما يتبدى فجأة لفعل واحد ومنه ما يتم تدريجاً

١٩٦ اما معالجة المجانين فيصفها الاطباء اما نحن فلا نذكر الا
امراً واحداً وهو انه لا ينبغي ولا بوجه من الوجوه معاملة هؤلاء
المساكين بالقسوة مثل الضرب والتجويع والتقييد وما شاكل ذلك انما
ينبغي ان يعالجوا معالجة المرضى الذين يصابون بامراض تخنل لها
القوى العقلية وعليه كان ولا بد من معالجة الجسم والنفس معاً بما

نقضه حكمة الطبيب

فقد رايت مما قدمناه ان الجنون لا يتعلق بالنفس ولا بالجسم وحده انما يصيب المركب من كليهما وهو الهيكل الانساني وذلك لما هو عليه من الاتحاد الجوهري

١٩٧ تنبيه ١: اما مسئلة من يكون فيه مس من الشيطان فيؤتى بملها حلاً فلسفياً في الكلام عن الارواح

١٩٨ تنبيه ٢: يسقط ١ من ثم ما ياتي به اصحاب التعاليم ليكانيكية لقولهم ان كل ما يحدث في الجسم انما يتم بمقتضى النواميس ليكانيكية بمعزل عن النفس ٢: وما يعلله الجهازيون (نسبة الى الجهاز) من ان مبداء الحياة لا يمتاز عن مادة الاجهزة نفسها انما هو قوة منطبعة في المادة وخاصة بها لان الجسم الحي لا يمكنه ان يقوم بذرات تتجمع مما بحيث تنشأ الحياة عنها لأن هذه الذرات لما كانت تتغير دائماً كان من الضرورة ان تتغير الحياة معها مع انها لا تتغير وهو دليل ناطق بوجود مبداء حيوي لا علاقة له بالمادة سيفي ذاته. ثم لو كانت الحياة نتيجة طبيعية عن المادة لبقيت الحياة فيما بعد الموت وهذا باطل ٣: وما ياتي به البعض لقولهم ان ليس للجسم الحي حياة واحدة عامة له بل لكل عضو منه يختص بحياة له من ذاته لان كلاً منا يخبر بنفسه ان مبداء الافعال واحد يستلهمها باعضاء مختلفة لا في انا الذي اشعر بكل حواسي وانا اعقل واريد فضلاً عن ان مثل هذا

التعليم ينقض الاتحاد الجوهرى ٤ . وما ياتي به اولئك الذين يجمعون في الانسان انفساً ثلاثاً الواحدة تنمو والاخرى تحس والثالثة تعقل لان النفس واحدة وهي مبدا جميع الافعال في الانسان كما بيناه ٥ . ولا تفشل لما تجده في الانسان من تضارب الاميال العقلية والحسية لاختلاف جهاتها وعليه فانها تدل على وحدة المبدأ الذي يقضي بينها لا على اختلاف في المبادي ٦ . ولا يهولك فقد الانسان فهمه واستعمال عقله بدون ان يفقد الحياة كما يحدث للمجانين لان الانسان لا يمكنه في هذه الحياة ان يدرك شيئاً بمعزل عن المثل التي تستحضرها الحواس فاذا اختلت الخيلة وسائر القوى التي تخدم العقل في مدركاته ضعفت قوته او وقفت على التام والكمال ولكن اذا وقف فعل العقل فلا تنقطع لذلك الحياة كما تشاهده في الراقيدين . راجع ما قلناه عن علة الجنون

الفصل الثامن

في مركز النفس البشرية

١٩٩ بحث الفلاسفة منذ القديم في امر مركز النفس في الانسان فتشعبت آراؤهم فذهب افلاطون ومن وافقه في كثرة النفوس الى ان مركز النفس العاقلة والفضية الصدر والشهوية الكبد فصادمه ارسطو الفيلسوف وجعل القلب مركز كل حياة وعقل . واما الدماغ فعنده انه لا يعاون القلب الا بترطيبه اياه بما يشه اليه من الرطوبة

لأنه بارد - وذهب الزينية الى ان النفس وحيدة ومركزها القلب
ومنه تمتد الى سائر اعضاء الجسم وقال ايكيكر انها في الصدر واما
الحديثون فمنهم دي كرت لم يقف عند وضعها في الدماغ بل عين
لها مستقراً وهو الغدة الظاهرية بحجة انها لو وضعها توافق جميع الحركات
الباطنية التي ترد عليها - اما متابعوه فلم يوافقوه على ذلك فقال بعضهم
ان مركزها في الجزء الكائن من الدماغ وقال آخرون بل في المخيخ
وقال آخرون بل في نخاع الدماغ الى غير ذلك مما لا طائل تحته -
وقال آخرون ان لكل قوة من قوى النفس واميالها مركزاً خصوصياً
في الدماغ ونحن نبطل جميع هذه الافتراضات بما نضعه من القضايا
التالية الا الاخير فانا نفرد له فصلاً

٢٠٠ القضية الاولى ان النفس في كل الجسم

وسببه ١ - ان النفس لا بد من وجودها في المثل الذي تنفعل
فيه وتنفعل والحال انها تنفعل وتنفعل في كل الجسم اما الصغرى
فيؤديها ما نشعر به من الاحساس فان كلاً منا يشعر بمحدث
الاحساس في العضو الذي تؤثر فيه الموضوعات الخارجة فلنا نسلم
بالاذن ونشم بالانف ونذوق بالقم ونحس بكامل الجسم أمن يدي
يده الى النار يحترق دماغه او جزء اخر من دماغه ولكن هذا الشعور
يكون كاذباً لو كانت النفس في جزء واحد وهي تبدي الحركات في
الجسم كله وان قلت ان اطراف الاعصاب اذا تحركت نقلت الحركة

باسرع من لمح البصر الى الاطراف المتصلة بالدماع فحركت فيرد
الاحساس الى المحل الذي وقع فيه قلنا من العجب كيف يتم ذلك في
النفس وهي تجهله

٢٠٢ اما ان النفس تركز في نقطة واحدة من الدماغ لا تقبل
الانقسام واما في جزء منه ذي مقدار واما في الدماغ كله فان كان
الاول كان ولا بد لهذه النقطة من ان تكون مركزاً تتجمع اليه
جميع الاعصاب وعلى فرض هذا التجمع فلا يمكن الاعصاب ان تتجمع
فيها جميع الحركات معا هي عليه من الكثرة واختلاف الوجوه التي
تقتضيها التأثيرات من ذات طبعها ولكن اذا تجمعت هذه الحركات
المختلفة في نقطة واحدة اختلطت وامتزجت وعليه فلا يمكن للنفس
ان تميزها وهذا باطل بدليل الاختبار لان كلاً منا يشعر بما يرد عليه
من التأثيرات المختلفة ويميز بعضها عن بعض وان قلت انها تشغل
جزءاً من الدماغ او الدماغ كله قلنا فلا مانع اذن من ان تشغل
الجسم كله الذي تصوره

وعلاوة على ذلك فان النفس صورة الجسم الجوهرية والصورة
الجوهرية لا بد من وجودها في كل مصورها كما نبيته في الفصل
العاشر

٢٠١ القضية الثانية ان النفس كلها في كل من اجزاء الجسم
وبيانه ان النفس من كونها بسيطة لا يحيط بها المكان لان

ما يكون في المكان بالاحاطة لا يكون كله في كل من اجزائه انما يكون فيه بالتقييد بحيث يكون الجزء في الجزء والكل في الكل اما ما لا يكون في المكان بالاحاطة فهو كله في كل من اجزائه ولكن النفس من كونها بسيطة لا تتحد بالجسم بالاحاطة اذ لا يصلح ذلك الا لجسم متمكن في المكان لأنه ذو كمية وابعاد ولذلك فان النفس هي في الجسم مثل حاوية لا محوبة فيسهل اذن ادراكها انها كلها في كل من اجزاء الجسم

وايضاً ان النفس بسيطة لكن لا على شكل بساطة النقطة الهندسية لأن ما كان على هذا الشكل كان معيناً في المقدار وذا وضع فيه فلا يمكنه ان يكون معاً في اجزائه المختلفة واما بساطة النفس فتقوم في الخارج عن جنس الكمية وعليه فلسيت في المكان بالماسة اذ يختص ذلك بالاجسام بل بماسة يسمونها ماسة القوة وعليه فان ماسة القوة لا تتميز بمكان او اكثر من جهة ان هذه الامكنة تتميز بالكمية ولكن هذه الامكنة تصير واحدة من جهة القوة التي تؤثر فيها ولما كانت النفس بسيطة كانت ماستها للجسم بالقوة لا بالكمية ولذلك فان بساطة النفس من شأنها ان توقفنا على وجودها في كل الجسم وفي كل من اجزائه القضية الثالثة ليست النفس في كل من الاجزاء بمقتضى القوة بل بالذات

وسببه ان قوتها ليست كلها في كل من الاعضاء كما نجد

بالاختيار فلناتها تهمضم بالمعدة وتبصر بالعين وتسمع بالاذن الخ . فلو كانت كلها في كل من الاعضاء لكانت تسمع بالعين وتبصر بالاذن وتهمضم في عين المعدة نعم اننا نجد هضمًا في كامل الجسم غير ان المعدة هي المركز الاصلي وعليه فان قواها متفرقة في ذاتها اما ذاتها فهي كلها في كل من الاجزاء الجسمية وهي تفعل بما لها من القوى المعينة لكل من الاجزاء . ٢٠٣ تنبيه : لا يتجمل اليك ان النفس تداخل بذاتها كل جزء من اجزاء الجسم الحيواني بحيث تكون صورته فهي تداخل ولا تصور رأساً الا بالاجزاء التي تتوقف عليها افعال النمو والحس وهذه الاجزاء انما مجموعها كل الجهاز العصبي فالجهاز العصبي اذن هو الموضوع الرئيسي الذي تداخله النفس وتصوره وهو منتشر في كامل الجسم باهداب والياف تتوزع في جميع اقطاره . اما سائر الاجزاء (التي لا تشعر بالالم مثل رؤوس الاظافر والشعر والعظام في ذاتها) فهي في الجسم بمنزلة الات تتم بواسطتها الافعال الحيوية او بمنزلة مفعولات تنشأ عن هذه الافعال

الفصل التاسع

في حل الشبه

٢٠٤ يقولون ١ : اذا انقبض الدماغ او فسد او ثقب العصب المنتشر بينه وبين الحس انقطعت الاحساسات بالكلية ولكن هذا يشير ٢ الى ان الاحساسات تتم في الدماغ ٢ . ان النفس

لا توجد الا فيه فاذن النفس مركزها فيه
 ويجب باننا لا ننكر الحادث وانقطاع الاحساسات انما ننكر
 الاشارة بوجهها لان ذلك لا يشير الى انقطاع الاحساسات في
 الاعضاء ولا الى وجود النفس في الدماغ وبيانه ان الدماغ لما كان
 مركز الجهاز العصبي او بالاعراض مبدأ تتولد منه الاعصاب التي تنقل
 الاحساس وافعال النفس كانت هذه الاعصاب تستقي طبيعتها
 الخاصة ما دام الدماغ على هيئته مستقيماً لطبيعته ولذلك اذا انقبض
 الدماغ او فسد او اذا تمب العصب وهنت قوة الاحساس وعجزت
 عن ابدائه ونقله لما بين الدماغ والحواس العصبية من الاشتراك
 الشديد ولنا ايضاً ان نرد البرهان عليهم بقولنا: كما ان فساد الدماغ
 ينشأ عنه بطلان الاحساس كذلك فساد الحواس ينشأ عنه بطلان
 الاحساس نفسه وعليه فكما انكم تنتجون ان الاحساسات انما تكمل في
 الدماغ لانها تتم فيه كذلك يصح لنا ان نتج ايضاً انها تتم في
 الاعضاء نفسها بدليل الاختبار

٢٠٥ يقولون ٢: ان النفس انما هي في الجسم الذي هي فعله اي
 الجسم العضوي ولكن كل جزء من الجسم ليس جزءاً عضوياً فليست
 اذن في كل الجسم

ويجب تمييز الكبرى ان النفس ليست في اجزاء الجسم العضوي
 اولياً وبذاتها مسلم ليست فيها من جهة رجوع الاجزاء الى الكل

منكر . وعليه تميز الصغرى بأن كل جزء من اجزاء الجسم ليس عضوياً بل ينسب الى الجسم مسلم . والا فنكر وننكر النتيجة . واعلم ان النفس البشرية من كونها ارفع صورة واعلاها كانت ذات قوة كاملة تمكّنها من ابراز الافعال المختلفة ولذلك كان ولا بدّ للجسم الذي تصوّره من ان يكون له اعضاء مختلفة لاختلاف ما هو معدّ اليه من الافعال . ولما كانت الاعضاء منسوبة الى الكل لزم النفس التي هي صورته ان تكون فيه كله لانها صورة كل من الاعضاء

٢٠٦ يقولون ٣ . لو كانت النفس في كل جزء من الجسم للزمها عند كبر اعضائه وزيادتها ان تختلف جديداً ليتمكنها ان تكون حيث لم تكن من قبل ثم اذا قطع أحد اجزاء الجسم اما انها تسقط من هناك او تنتقل منه الى غيره والتالي باطل فاذن المقدم ايضاً ويحاج بانكار الكبرى الشرطية لفقد العلاقة بين اجزائها .

١ . لا يلزم خلف جديد كما يفترضونه لان الاجزاء اذا كبرت لا تبدي النفس ان تكون حيث لم تكن من قبل بل تبدي تحمي الاعضاء عند نموها لانها صورة الجسم كله ٢ . والقسم الثاني ساقط ايضاً لان النفس ليست كلها في ذلك الجزء وحده حتي تسقط لسقوطه او تنتقل الى غيره فهي كلها في كل من الاجزاء . اما الشعور بالالم احياناً في الجزء المقطوع فيؤخذ اما عن المادة واما عن مواصلة حركة الحياة فيه كن يضرب وتراً فتبقى الحركة في الوتر وان ابعد

الضارب اصعبه

٢٠٧ يقولون ٠٤ لا يمكن لما يكون كله في مكان ان يكون في الخارج عن ذاك المكان والنفس كلها في كل جزء من الجسم فلا يمكن لها اذن ان تكون في سائر الاجزاء

ويجب بتميز الكبرى لو كان الكلام في وجودها فيه بمقتضى الكمية مسلم بمقتضى الماهية منكر . والصغرى فان النفس هي كلها في كل جزء بماهيتها مسلم بكميتها منكر . ونكر النتيجة لان ما يكون ذا اجزاء منسوبة بين المتقدم والمتاخر يكون في المكان على هيئة يكون الجزء منه منطبقاً على جزء من المكان والكل على الكل ولذلك اذا كان كله في مكان كان لا يمكنه ان يكون في الخارج عنه اما النفس فبخلافه فانها كلها في كل من الاجزاء لانها بسيطة وليست فيه بالاحاطة فيسقط اذن ما اتوا به

٢٠٨ تنبيه ٠١ اعلم ان هذه الاعتراضات يمكن ردها على من باقي بها او يقول ان النفس انما هي في الدماغ في نقطة لا تقبل القسمة وهذا باطل كما اسلفنا بيانه

٢٠٩ تنبيه ٠٢ ان من قوى النفس ما هو فيها من حيث مفارقتها للجسم على التمام والكمال وهما العقل والارادة ولذلك ليس لهاتين القوتين موضع في الجسم انما هما في النفس فقط واما سائر القوى الطبيعية والنفسية فلها مواضع تختص بها بين النفس والجسم وعليه

فليس لهذه القوى ان تكون كلها في كل من الاجزاء بحيث يكون
السمع في البصر وعكسه انما هي في ذلك الجزء من الجسم المدلفها

فصل

في الفريولوجيا

٢١٠ نذكر ايضاحاً لهذا المذهب وتسيلاً لتفسيره ما اتى به
مهرة المدققين في اسرار الطبيعة من انه يؤخذ من هيئة الانسان الخارجة
ما يستدل به على اطواره الباطنة. ذلك لما بين النفس والجسم من
الاتحاد الذاتي لكن لا على سبيل اليقين بل الاحتمال فنشأ من ثم علم
الفراسة وقد قال فيه من القدماء اميدوكل وافلاطون وارسطو
وجالينوس وآخرون وتبعهم في القرون المتوسطة ابن سينا والبرنوس
الكبير ومن الحديثين يوحنا بانيستا بورتا ولافاتر وكبير وآخرون
كثيرون. ونحن نذكر عن هذا العلم شيئاً بعد كلامنا عما نحن
منشغلون فيه

٢١١ اما في اوائل هذا العصر فقد توغل كال ونليذه سبورزن
في علم الفراسة الى ان اتيا بمذهب سماه بالفريولوجي وهي لفظة
يونانية معناها الكلام في الروح وهوذا اخص ما وضعوه من المبادئ
كما بسطها كال نفسه

١٠ ان الصفات الادبية والقوى العقلية كلها متولدة في النفس
وهو ليس في الحداثة او البدعة شيء اذ سبقه الى هذا الكلام

كثيرون من الفلاسفة وسوف ننقضة في الكلام عن اصل
التصورات

٢. ان تخرج القوى او الصفات الادبية او وضوحها انما يتناط
بالبنية او المزاج وهذا الكلام ايضاً قد سبقه اليه آخرون من القدماء
والحديثين

٣. ان الدماغ هو مركز او عضو جميع الاميال والاحساسات
والقوى وقد نظرت في الفصل السابق ما قدمناه عن هذا التعليم الذي
سبقوه اليه ايضاً

٤. ان الدماغ انما هو مركب من اعضاء على قدر ما يوجد في
المركب الحيواني من الاميال والاحساسات والقوى التي تختلف ما بينها
كل الاختلاف وهذا ايضاً قد سبق الكلام اليه

٥. ان شكل الرأس والمججمة اللذين يربان في الغالب عن
احوال شكل الدماغ يوعز الى الوسائط التي تمكن من الكشف عن
الصفات والقوى الاصلية اما هذا الكلام فهو لم ونحن نبطله بعد ان
نبينه

قالوا ان الدماغ ليس عضواً وحيداً بل عضواً يتكون عن
كثير من الاعضاء التي يمتاز بعضها عن بعض وهذه الاعضاء تجمل
في الراس كتلاً بين القليل والكثير من الدبر والصغر بحسب ما
يكون لها من الاتساع او صغيره فتبدي في الجسم اسمة على قدر

ما هي في الدماغ وذلك على اتم المطابقة وهذه الاسنة هي مراكز لما
 في النفس من القوى الاصلية اما هذه القوى فلم ينشأ بها ما ينشأ من
 القوى في الانسان من الاحساس والتصور والارادة بل اميالا طبيعية
 تصيب كلاً من البشر مساهمة كالجنوح الى الشعر والصداقة او العلوم
 الماتيماتية وهلم جرا . وعليه فقد قسموا الدماغ الى ثلاثة اقسام وهي
 المخيخ وقمة الراس والجبهة فعملوا في المخيخ اعضاء التوليد والحسية
 والدفاع عن الذات والكبرياء ومجبة المجد الباطل وفي القمة وعلى جانبيها
 اعضاء الجراحة (فوق الاذن) والمخادعة (على الصدغ) فوق عضو
 الجراحة والملك والاحتراس واما عضوا الثبات فعلى قمة الراس وعضو
 الاحساس الديني فمن ورائه وفي الجبهة اعضاء الالفاظ واللغة والذاكرة
 والعدد والالوان والصوت والتعليل والتخرج في الامور الالهية
 والمقابلات وقالوا لما كانت هذه الاعضاء غير موجودة في كل من
 البشر وكان لا يتم اتساعها على شكل واحد ووتيرة واحدة كان عدد
 الاسنة غير متساو في كل من الجماجم كبراً واتساعاً ولذلك كان
 لكل من يمكنه ان يقف على السنم الذي تشغله القوة او الميل ان
 يعرف اطوار البشر وما هم عليه من اختلاف الاحوال لان لكل
 انسان من الاميال ما يطابق اسنة راسه وهذه الاميال تشتد او
 تضعف على قدر زيادة الاسنة في انفراجها او نقصانها ونحن نتقض
 هذا المذهب بالقضية الاتية

٢١٢ قضية . ان العلم الفريولوجي يتاقي ما اكتشفه علم التشريح وما يقرره علم النفس

اما الجزء الاول فياينه ١ . ان لا ائتلاف البنة بين اسنمة الجمجمة وكُتَل الدماغ التي تصورها اصحاب هذا المذهب مراكر الاعضاء لان سطح الجمجمة الخارج لا يشاكل سطحها الداخِل وذلك اولاً ان الدماغ منفصل عن غُلف عظام الجمجمة المحتوي فيها ثلاثة اغشية تلفها ومادة الدماغ الفقري تجري بين هذه الاغشية والغلف العظيمة . ثانياً ان الاسنمة التي نشاهدها على سطح الدماغ من الخارج على شكل الحدبات ليست اعضاء بل اشكالاً خارجة لاعضاء تختفي في داخل الدماغ ويمكنها ان تقسم في الخارج بدون ان يدركها الحس وان تنثير كثيراً بدون ان تنقطع الاعمال او تختل وعليه فلا ائتلاف . ثالثاً قد استقصى علماء الفريولوجيا بكثير من الامتحانات فوجدوا ان ائتلاف الدماغ لا يؤثر البنة باحدى الكتل ولا اذا اختلت هذه الكتل يصحبها اختلال القوى المنسوبة اليها

٢ على فرض وجود هذا الائتلاف فلا يمكننا ان نقف عليه بالتدقيق لأن كُتَل الدماغ التي زعموا انها تطابق اسنمة الجمجمة لا تمكن من ملاحظتها الا بعد الموت وانتزاع الدماغ منها ولا يمكن تعديل كبر هذه الكتل او صغرهما ما لم نعرضها على قياس ثابت لا ينقصه شيء من التدقيق وعلم التشريح لا يتمكن من تحصيله

فاذن لا يمكننا ان ندركه بالتدقيق

٣٠ ويؤيد ما نحن فيه ما يهوى فيه من الاختلافات اصحاب
الفيزيولوجيا انفسهم فانهم لم يجمعوا لاعلى عدد الاسنة ولا على طبيعة
الاعضاء والقوى . وذهب كال الى ان هذه الاعضاء سبعة وعشرون
وسبوزن الى انها خمسة وثلاثون وقال آخرون انهم وجدوا اعضاء
أخر وقد اختلفوا ايضاً في بيان ما لهذه الاعضاء من الافعال وعلاوة
على ذلك فقد خانهم العضو الذي عينوه لادراك الله سبحانه لأنهم
وجدوه ايضاً في رؤوس الماعز والبقر وعليه فقد اصاب احد علماء
الفيزيولوجيا (ديره) اذ قال : انه يؤخذ من نفس تعاليم اصحاب
الفيزيولوجيا انه لا يليق ان تُعد علماء لأن اصحابها لا يتفقون على تقرير
ما يؤتون به من المبادي وايضاً فان اصحاب هذا المذهب انما يتخذون
فيما يمولون عليه من العرافة والتكهن ونحن نورد مثلاً من كثير وهو
انهم وجدوا في جمجمة ليلاس الشهير بالملوم الماتيماتيقية عضو البلادة
وفي راس احد الاصوص (قيشي) وغيره لم يجدوا عضو السلب والقتل بل
وجدوا اعضاء تدل على الرأفة ومحبة الله وما شاكلها مما يشير عن
حسن الاخلاق

٢١٣ الجزء الثاني وهو انه يتنافى ما يقرره علم النفس وبيانه
١ لا يمكننا ان نحصي ما بين القوى الاصلية ما لا نجده في كل
من البشر ولكن ما نجده في كل من البشر فانتا نحتمسبه من ذاتيات

القوى النوعية ٢٠ وبأولى حجة لا يمكننا ان نسقط من عدد القوى العقل والارادة لانها ارفع مرتبة من سائر القوى ٣٠ اذا كان لكل قوة اصلية ما يلزمها من الادراك والتذكر والارادة والمقايضة نتج ان من كان له عشرون قوة كان له ايضا عشرون ادراكا وتذكرًا وارادة ومقايضة والا كانت تلك القوة غير كاملة على قولهم وهذا باطل بالاجماع ٤٠ قد توغل بعضهم في ما اتوا به فاعتقدوا ان كُتِل الراس انما هي مبادي للقوى لا آلات فانضموا والحالة هذه تحت راية الماديين فان روحانية النفس وحريتها لا تسلمان في ما يأتون به من التعاليم لأن القوى من كونها عضوية فينتج من مبادئهم ان العقل والارادة هما ايضا من جملة القوى النفسانية ومن ثم فان النفس ذاتها نفسانية ولكن المبدأ الذي لا يكون الا نفسانيا لا يكون روحانيا ولا حرًا فاذن اذا كان العقل والارادة من جملة القوى النفسانية فلا تكون النفس حرة ولا روحانية نعم ان كمال وسبورزن وغيرها قد دافعوا عن روحانية النفس الا انها لا تنطبق معا اتوا به من التعاليم لما في ذلك من التضارب فلو تمسكوا حق التمسك بان النفس روحانية للزمهم ان يعتقدوا بان في النفس شيئًا ذاتيًا لها ارفع منزلة من الطبيعة الجسمانية وله من الأفعال ما يأتي به بمزول عن المشاعر وعليه فكان لا بد للنفس من قوى لا تتعلق افعالها بالأعضاء اما هذا فينكره اصحاب الفيزيولوجيا فلا يؤخذ اذن مما يأتون به ما يؤيد روحانية النفس وحريتها وهذا

فصل

في علم القراسة

لما كان الجسم ولا سيما الوجوه مرآة النفس حاول الناس الوقوف على امورها الباطنة قبل ان تظهرها بالكلمة بتوسط الاعضاء الخارجة فوضعوا لذلك علوماً نحن نذكرها هنا على سبيل الايجاز مع ما لها من المميزات الجوهرية

٢١٤ علم القراسة وهو علم علم غايته معرفة الامور الخفية بالنظر الى الامور الظاهرة وموضوعه العلامات والامور الظاهرة في بدن الانسان

واخصه ١. علم السجاء وهو علم يبحث فيه عن نقاطين الوجه هيئته فيتوسم الناظر ما ينطوي عليه المرة من الخير والشر ومداره على العلامات المتناسبة التي نجدتها بين الانسان وانواع البهيمة فقالوا اذا وجدت علامات في وجه الانسان مشابهة لما يكون في البهائم مثلها كانت اطوار الانسان شبيهة باطوار تلك البهيمة فشرعوا اذ ذاك ينقرون في هيئات الحيوانات ويطابقون عليها ما يعاينونه في الانسان من الهيئات المختلفة المتناسبة وعليه فموضوعه الوجه وما يليه من السجاء في الجبهة والاعين والانف والقم والذقن وله قوانين يتمشى عليها وليس موضع ذكرها الآن فضلاً عن كونه علماً كاذباً ثم على فرض صحته

فان للتربية والعقل والارادة فعلاً كبيراً يغير ما ينطوي عليه الانسان
من الاميال

٢٠. القيافة وهي في اللغة تتبع الاثر وفي الاصطلاح علمٌ وهمي
يبحث فيه عن احوال الانسان الحقة بتوسط النظر الى الخطوط
الموجودة في اكف الايدي وقد عينوا لكل خط اسماً خصوصياً يدل
على ميل خصوصي في الانسان لا سيما زنار الزهرة وهو الخط المحدث
الذي يتدي من الاصبع الوسطى وينتهي الى الخنصر وتوهموا ان
هذه الخطوط ولا سيما زنار الزهرة انما تدل على طول الحياة او قصرها
اما هذا العلم فمن جملة الخرافات التي ياتي بها اصحاب الخزعبلات
والمخترقون مثل النور وغيرهم

الفصل العاشر

في ان النفس صورة الجسم الجهرية

ان هذه الصورة تنشأ عن الاتحاد وهو نوعان عرضي وجوهري
فالعرضي وجوهه كثيرة وقد ذكرناها في الفصول السابقة وابناً ما فيها
من القبح والمغالطة كما اتينا ماذا يراد بالاتحاد الجوهري فبقي ان
نثبت ان النفس انما هي الصورة الجهرية للجسم البشري

٢١٥ بيانه ان الصورة في ذاتها تمتاز بالحقيقة عن الشيء الذي
تصوره ولها وجه السبب وموجهه لا بالنظر الى الموضوع الذي تصوّره
فقط بل بالنظر الى الكل ايضاً الذي تقوّمه وعليه فاننا نجد فيها وجه

سبيين وهما سبب التصوير للمادة وسبب التقدم للكل وهي الجزء
 الافضل الذي يعين الجزء الاخر الى النوع الذي يقوم بهما والحال
 ان النفس الناطقة صورة الجسم وصورة الانسان بمقتضى المعينين اللذين
 اشترنا اليها فيما في صورة الانسان من حيث انها صورة الجسم
 ولذلك اذا قلنا الواحد منها اشترنا من الضرورة الى الاخر فالنفس
 الناطقة اذن هي صورة الجسم وهي الجزء الافضل الذي اذا ما اتحد
 بالجسم عينه الى تقويم طبيعة جديدة هي الطبيعة البشرية وهذا
 الاتحاد هو ذاتي للنفس لكن لا بمعنى انه يستحيل وجود نفس من
 غير ان تكون صورة بالفعل بل بمعنى انها من ذات طبعها معينة
 لان تكون صورة وانما تتحد بالجسم بذاتها لا بواسطة شيء اخر
 غيرها

٢١٦ اما هذه النفس فلا بد من كونها الناطقة فبيانها اولاً ان
 الصورة تعين طبيعة الشيء الذي تصوّره ولكن طبيعة الشيء انما تعرف
 من افعالها فالصورة اذن في الانسان لا بد لها من ان تكون مطابقة
 لافعاله ولكن الافعال التي تختص بالانسان هي الافعال الماقلة لانه
 بها يمتاز عن سائر الكائنات فالنفس الناطقة اذن هي الصورة الجوهرية
 للجسم البشري

ثانياً يؤيد ذلك ما نجد في الانسان من انواع الحياة . هذه
 الانواع ثلاثة وهي : الحياة الطبيعية والنفسانية والماقلة الطبيعية هي

ركن لا بد منه للنفسانية ولذلك لا يتمايزان تمايزاً كاملاً ثم ان
 النفسانية تستتم افعالها بتوسط النفس والجسم معاً بحيث كل منهما
 يعاون في شيء ومع ذلك فالجسم اذا اعتبرناه في ذاته وجدناه
 موقوفاً لاي كان من الطبائع وقوفاً يجمعه مبدأ للحياة النفسانية لان
 العناصر المتركب منها قد تكون فيه وقد تكون في غيره من الكائنات
 ولكن اذا اعتبرناه من حيث انه عضوي ومتحد بالنفس كان مبدأ
 للحياة النفسانية لكن مبدأ بعيد فهو مبدأ من حيث قبوله للتأثيرات
 من الخارج وشرط لا بد منه في النفس لفعل الحياة النفسانية الا انه
 ليس مبدأ لفعل الاحساس في جميع ذلك . اما النفس فبخلافه لانها
 معينة من ذات طبعها لان تكون مبدأ الحياة النفسانية الا انه يلزمها
 لفعل الاتحاد بالجسم فقط بحيث اذا ما اتحدت به كانت هي المتممة
 لفعل الاحساس فالنفس اذن والجسم بالنظر الى الحياة النفسانية هما
 الجزءان المقومان لمبدأ الاحساس على كمال الوجوه اما النفس فهي
 الجزء الافضل والمعين للآخر اما قولنا فهي الجزء المعين فعناه انها
 ليست وحدها تجر كلها يلزم لقوام الشيء بل تعاون على فصله وتنويعه
 باكثر من غيرها على انها اذا ما اتحدت به جعلته في حيز من
 الانواع ورقته الى درجة اعلى مما كان له في نظام الطبيعة . وعليه قس
 الحركة التي للحياة النفسانية لان الجسم لا يتحرك من ذاته ما لم تتحد
 النفس به

٢١٧ اما بالنظر الى الحياة العاقلة فالتنفس من حيث انها مبداها ليست صورة الجسم لانها ليست نفساً من هذه الحيثية على انه من خصائص الصورة لا ان تصور المادة فقط بان تجمعها في الفعل بل ان تقوم الكل وتعينه في نوعه وعليه فلما كان المبدأ العاقل والحساس واحداً كان هذا المبدأ المتحد هو نفس الجسم بمقتضى ذاته فعليه يتوقف النمو والاحساس وعليه ايضاً يتوقف كون الانسان ناطقاً على اننا نقول ان هذا الحيوان ناطق لانه هو الذي يحس ويعقل ايضاً ولكن الذي يحس يعقل لان المبدأ الحاس والعقل واحد او لان المبدأ العاقل هو نفس الجسم وعليه فتكون النفس الناطقة صورة الجسم ومن ثم صورة الانسان وهي صورة بلا واسطة لامتناع كل نفس ان تكون واسطة بينهما ولانها تهب الجسم الحياة والاحساس وهي جوهرية لان النفس جوهر ولا سيما لانها تقوم جوهرًا واتحادها بالجسم ذاتي لانه ينشأ عنها طبيعة واحدة وموضوع واحد وهذا لا يتم ما لم يكن الاتحاد ذاتياً

٢١٨ يؤخذ ما قدمناه ١ : ان النفس العاقلة لا تقدر ان تكون صورة الجسم من حيث انها عاقلة لأنها من هذه الحيثية تتجاوز كثيراً طبيعة المادة فاذا قلنا والحالة هذه ان النفس هي الصورة الجوهرية للجسم نفهم انها صورته بحسب ماهية النفس العاقلة لا بحسب قطعها العقلي ولذلك فان اتحاد النفس بالجسم لا يبلغ الى فعل التعقل

٢٠ ان النفس البشرية هي صورة الجسم بخلاف ما هي النفس البهيمية لان النفس البشرية من كونها صورة الجسم يحسب حقيقتها لا بحسب قوتها العقلية كان لها ان تستم من الافعال ما لا تحتاج فيه الى المشاعر ولكن النفس لا تقدر على ذلك لو كان وجودها متعلقاً بالجسم كل التعلق فهي اذن صورة الجسم على هيئة يمكنها ان توجد بذاتها وبمزل عن المشاعر بخلاف النفس البهيمية

الفصل الحادي عشر

في حل بعض ما يرد من الشبه

٢١٩ يقولون ١: لو كانت النفس الناطقة هي الصورة الجوهرية للجسم للزم ان تمتزج به على هيئة تمتد لامتداده وتنقسم لانقسامه ولكن ما كان ممتداً وقابل الانقسام كان مادياً فالنفس اذن ليست صورة الجسم الجوهرية

ويجيب بانكار الكبرى وتسليم الصغرى وانكار النتيجة على ان النفس انما تمتد لامتداد الجسم وتنقسم لانقسامه اذا فقدت وجودها الذاتي حينما تصير صورة للجسم وحصلت على وجوده ولكن النفس لا تقبل وجود الجسم بل تشركه في وجودها وعليه فلا يتبع من كون النفس صورة الجسم انها تمتد لامتداده او تنقسم لانقسامه . ثم ان النفس لا تهب الجسم قوة العقل لتصير هي واياه شيئاً واحداً تمتد لامتداده فهي تحمله فقط حياً

٢٢٠ يقولون ٢: لو كانت النفس صورة الجسم الجوهرية لكان وجودها متوقفاً على اتحادها بالجسم فقط وهذا باطلٌ بدليل ابديتها فاذن .

ويجب باننا ننكر الكبرى لأن هذه النفس وان كانت من ذات طبعها معدة للاتحاد بالجسم فلا يلزم كونها متحدة به دائماً بحيث لا يمكنها ان توجد الا بالاتحاد به

٢٢١ يقولون ٣: لا اتفاق بين النفس والجسم فاذن لا يتبع عن اتحادهما جوهر واحد

ويجاب ان لا اتفاق بالطبيعة مسلم بالنسبة منكر وهذا كافٍ
٢٢٢ وقالوا ٤: ان النفس لا تتحد بالجسم اتحاداً جوهرياً من حيث انها عاقلة لان العقل منفصل وليس فعل جسم ولم يفتوا الى ان العقل انما هو منفصل لأنه يستتم من الافعال ما لا يحتاج فيه الى المشاعر لانه لا يتحد بالجسم اتحاداً جوهرياً . قال الفيلسوف ان الفصل انما يؤخذ من صورة الشيء والحال ان الفصل المقوم للانسان انما هو النطق الذي يقال على الانسان من جهة كونه عاقلاً فالعبدا العاقل اذن هو صورة الانسان

فصل

في بيان بعض ما يختص بهذا الاتحاد

٢٢٣ أولاً ان النفس وان كانت صورة الجسم البشري فلا ينبغي

ان تكون ايضاً صورة الجسمية بحيث تهب الجسم الوجود الطبيعي لان الجسم من حيث انه جسم انما يتقوم في ذاته قبل ان يصير بالنفس جسماً حياً على ان النفس العاقلة لو كانت صورة الجسمية ايضاً لكانت صورة ذاتية للمادة الجسمية لان الصورة جزء جوهري للشيء وهذا باطل اذ تكون النفس والحالة هذه مادية. وايضاً لو كانت النفس صورة الجسمية للزم ان تكون ايضاً صورة الجثة لان الاعضاء عند الموت تبقى في الجثة كما كانت من قبل ولكن النفس ليست صورة الجثة فليست اذن صورة الجسمية. وايضاً فان ذات الجسم وذات النفس مختلفان بالجواهر وعليه فلا يكون الجسم ذات نفس متحدة به فان الجسم متغير بالتواصل والنفس ثابتة وعليه فكان الاتحاد مقوماً لطبيعة الاقنوم الانساني لا لكل من اجزائه

يقولون ان الجامع قد قررت ان النفس صورة الجسم ولا ننكر ذلك ولا بوجه من الوجوه ولكن لا يؤخذ عن ذلك انها هي المقومة للمادة الجسمية. فلو كانت هي المقومة لما تعذر تصور الاتحاد وعليه فان النفس تفترض صورة جسمية كاملة اذا ما اتحدت بها نشأ عن كليهما مركب او جوهر واحد مركب نحو الانسان فتكون النفس مبدا الحياة في الانسان لا مبدا ذاته الجسمية

٢٢٤ ثانياً ان الفرض من هذا الاتحاد انما هو الانسان الذي يظهر فيه قدرة الله سبحانه الذي يحمل الاتحاد بين الروح والجسد

وحكته تعالى اسمه الذي جعله على هيئة من الترتيب والارتباط
لا تتفهي عجائبه . اما هذا الاتحاد فطبيعي لاحتياج النفس اليه لانها
من طبيعتها تحتاج الى معين من الخارج لتتمكن من الادراك
ثالثاً ان قوام الانسان او اقنومه انما يتقوم بثلاثة اشياء وهي
النفس والجسم والاتحاد معاً لا بالحس الباطن كما لفق لوقيوس لان
الانسان لا ينسى ذاته والحس الباطن قد ينسى فلا يكون الانسان
واحداً من صباه الى مماته . وهذا القدر كافٍ فيما نحن فيه

المبحث الثالث

في اصل النفس البشرية

٢٢٥ نظر الفلاسفة الى اصل النفس ومنشأها فتشعبت آراؤهم
فقال قوم ان النفس انما هي من ذاتها . وقال آخرون انها تنسلسل
عن الله سبحانه . وآخرون انها تصدر عن المادة . وآخرون انها تأتي
بطريق التوليد من الوالدين . وآخرون ان الانفس قد كانت كلها
في آدم . وآخرون انها تخلق بالابداع لكن لا قبل تصور الجسم
العضوي بل عندما يصير اهلاً لقبولها ونحن نتكلم عن هذه المذاهب
ونفصل صحتها من فاسدها بما نضعه من الفصول الالية

الفصل الاول

ان النفس البشرية ليست من ذاتها

٢٢٦ وبيانه . من المقرر ان النفس جوهر لقيامها بنفسها لا في

موضوع الا انها ليسب من ذاتها بل من غيرها وليست غير حادث
بل حادث بدليل ان الكائن غير حادث لا يتغير ولا حد له ولكن
النفس تنغير لا تتألف من انعطاف الى اخر ومن الجهل الى المعرفة
ومن كمال الى فقدانه ومن نقصان الى ازائه وهي محدودة لان التغير
يفترض حدوداً يقف عندها الكمال فالنفس اذا ليست كائناً او جوهرًا
من ذاته وعليه فلا بد من كونها من غيرها. ولكن ما كان غير حادث
كان ولا بد حادثاً اذ لا حد اوسط بين الحادث وقسيجه ولكن ما كان
حادثاً كان ولا بد وجوده صادراً عن اخر

وايضاً قد يمكن للنفس ان تكون وان لا تكون ولكن ما كان
على هذه الصورة لا يكون غير حادث فلا يكون من ذاته فاذن

الفصل الثاني

ان النفس لا تتسلل عن الله سبحانه

٢٢٧ زعم كثيرون من الاقدمين ان الاله منتشر انتشار النفس
في الجسد وان النفس انما كان منشأها عنه تعالى اسمه. وقال بيتاغور
ان الاله كالمواء منتشر بين اجزاء العالم طراً يقوم حياة كل شيء
وحركته فتؤخذ النفس من هذا المواء وتصير مشتركة في الطبع
الالهي. وقال افلاطون ان الانفس العاقلة تتسلل عن العقل الالهي
بتوسط العقل الاول الا انه قد ميزه وفصله عن الله وان كان شبيهاً
به. وزعم الزينوية ان طبيعة الاله كالنار الحية منتشرة بين الكائنات

كافة عنها تصدر الانفس صدور المياه من ينابيعها. وعلم الافلاطونية
الحدِيثون ان العقل الاول الذي هو مبدأ جميع الارواح قد صدر
عن الواحد اي الله وعن العقل صدرت الانفس العامة التي هي مباني
جميع الانفس الجزئية الخاصة. وزعم الماثوية وبعض الاراطقة
الاقدمون ان الانفس البشرية انما تتسلسل من الجوهر الالهي
وزعم بعض فلاسفة العرب ان الانفس انما تتسلسل عن العقل
المنفصل الذي يسمونه بالعقاب ولا حاجة الى ذكر ما يلفقه الحلوية
لانهم لا يفرقون البتة بين الله سبحانه والكائنات فيخلطون
النفوس بالجواهر الالهية لانهم يزعمون ان النفس انما هي ذات الله
تنسج وتمتد بصورة الروح وقد قال احدثهم وهو هيجل الالماني : ان
النفوس هي الله ذاته من حيث يعرف نفسه. تجمع هذه المذاهب على
ان النفس متسلسلة عن الجوهر الالهي على طرق مختلفة يختلفها
الانسان ونحن ننقض ذلك من وجوه

٢٢٨ اولها لا يمكن ان تصور تسلسل النفس عن الله ما لم
تصوره سبحانه يتجزأ الى اجزاء تصدر عنها انفس البشر جميعهم
اما هذا التجزؤ فباطل لمناقضته بساطة الله التي لانهاية لها وعليه كان
ولا بد من القول ان نفس كل من البشر انما تكون عن الجوهر
الالهي على التمام والكمال لانه لا يتجزأ ولما كان الجوهر الالهي واحداً
بالاطلاق لزم ان تكون النفس ايضاً واحدة في جميع البشر وهذا باطل

لأن النفس لا يمكنها ان تكون واحدة في جميع البشر لأن الانسان كما انه يلمس الوجود عن اتحاد النفس بالجسم كذلك يلمس الوحدة وعليه فانه يكون واحداً ومنفصلاً عن سائر البشر لاتصال نفسه عن سائر الانفس فيلزم والحالة هذه من كثرة البشر بالعدد كثرة الانفس اذ لا يمكن لنفس واحدة عدداً ان تكون صورة للناس كلهم ٢٢٩ ثانياً: ان الجوهر الالهي لا يقبل التغير ولكن ما لا يقبل التغير لا يمكن ان يتسلسل عنه شيء لان التسلسل او الحدوث يفترض التغير فيما يتسلسل عنه وعليه كان من المحال تسلسل النفس عن الجوهر الالهي

ثالثاً: اذا كانت النفس جوهر الله فجوهر الله اذن يضل وجوهر الله يهتك ستره وجوهر الله ينخدع اما هذا قباطل . وقال احد الحكماء ان النفس ليست جزءاً من الله على انها لو كانت جزءاً من الله كانت لا تسفه ولا تتكلم ولا تحصل على شيء لم يكن لها من قبل او تفقد شيئاً كان لها ونحن نجد فيها ما يخالف ذلك ولا نلمس اثباته عن شهادة الآخرين انما كل منا يحده من نفسه اذا اجال الفكر فيما هو عليه من الغير . فالنفس اذن ليست من جوهر الله سبحانه

٢٣٠ مجدر بنا ان نذكر هنا ما جاء في سفر التكوين من ان الله سبحانه نفخ في انف الانسان نسمة الحياة فاخذت تتسلسل بين الكائنات . قال القديس توما هذا النفس الالهي لا يؤيد مذهب

التسلسل بل يتقضمُ لانه يدلُّ على صدور الحياة في الانسان من الله على سبيل المجاز لا على سبيل الوحدة في الجوهر وقد ذكر الكتاب انه تفتح في وجهه لتجمع أكثر بل اعم الاعضاء في الوجه فتظهر الحياة فيه على اتم بيان وعليه فقد وهبه الحياة من غير ان يقطع شيئاً من جوهره ويستودعه الانسان ونحن نجد ذلك في الانسان نفسه اذا تفتح سيفه وجهه غيره فانه يدفع الهواء فيه ولا يدخل اليه جزء من جوهره والاستمارة مأخوذة عن ذلك

الفصل الثالث

ان النفس ليست عن المادة

٢٣١ ويبانه ان المادة لا يستخرج منها الا ما كان متضمناً فيها بالقوة وذلك بقوة علة فاعلة تستخرجه الى الوجود ولكن ما يتضمن في المادة لا يتوقف فقط على ما يمكن قبوله فيها بل على ما يكون ممويّاً فيها بالقوة وهكذا فانه يستخرج منها ما لها من الاحوال مثل الشكل والحركة وغيرها فان جميع ذلك محويٌّ فيها بالنظر الى حقيقته لانه من خاصياتها المميزة ولكن النفس سواء اعتبرتها من جهة الاحساس او العقل والارادة لا يمكن ان تكون محوية في المادة بالقوة لان الاكل لا يكون متضمناً في الانقاص لا بالقوة ولا بوجه من الوجوه وعليه فلا يمكن للنفس ان تستخرج من المادة

وايضاً فان ما يصدر عن المادة انما هو حالٌ من احوالها ولكن

النفس ليست حلاً وبأولى حجة ليست حلاً من احوال المادة . انظر
ما قلناه عن بساطة النفس وروحانيتها

فصل

في الوحدة الاصلية

٢٣٢ يزعم بعض السفسطائية ان انواع الاشياء على ما هي عليه
من الاختلافات انما هي مراتب قد ترفت فيها الطبيعة مندرجة من
اصل واحد الى ان اتصلت اخيراً الى تكوين الانسان وقد قال لامرك
وبخنر ودروين وغيرهم ان الانسان انما هو مثال الحياة الحيوانية
غير ان هذا المثال لم يتكوّن فجأة بل تكوّن على سبيل التدرج حتى
صار آخر حد لانتشار الجنين البشري وما سائر الانواع الحيوانية
الا وقفات يستتمها الانتشار العضوي في سيره بحيث كلما وقف كوّن
نوعاً ومن ثم فان الجنين البشري هذا قد لبس في بحر انتقالاته المتدرجة
صوراً وانواعاً مختلفة فقد ابتداءً في البعوضة التي تسبح في المياه
والحززون الذي يلصق على الصخور آخذاً في التدرج الى ان صار
انساناً كاملاً وكان اقرب جداً الى نوع من القرود يسمى بالكوريل
ولذلك فان الانفس البشرية تنشأ وتنتشر عن هذا الاصل الحيوي
نظير انفس البهائم . قد فتدنا هذا المذهب القبيح بكتاب سميناه
باصل الانسان والكائنات وقد اينا ما فيه من الفساد في كلامنا عن
اصل النفس البهيمية فارجم اليه ونحن نضيف الان على ما قدمناه

هناك ما يأتي

قضية : ان الكلام في الوحدة الاصلية محال في ذاته
لا نعرض هنا الى ما يئنه علماء الفيزيولوجيا من فساد هذا
المذهب مثل فلورنس وكيفيه وبلائفيل وغيرهم من العلماء وقد لمحت على
ذلك في كلامنا عن وحدة النوع وثباته في اصل الانسان والكائنات
انما ننظر اليه هنا في ذاته فنقول

٢٣٣ أولاً ان القرض من المثال انما هو صيرورة الاشياء مشابهة
له ولكن هذه المشابهة لا تجري بين الانسان وسائر الحيوانات لأنه
يمتاز عنها من ذات طبعه من كونه عاقلاً وحرّاً وعليه فلا يمكن ان
يكون مثالاً لها ولا اصلاً اذ لا يمكن لطبع الفرع ان يخالف طبيعة
اصله

٢٣٤ ثانياً لو كان الانساب اخر حد انصل اليه انتشار
الجنين للزم نشوء القوى الداركة والباعثة في الانسان عن
اصل مادي لأن الجنين هذا على زعمهم يتشرب قوة له من ذات طبعه
وهذا باطل لأن الادراك يستتم افعاله بمزل عن المشاعر كما يئناه
في الكلام عن روحانية النفس والاحساس وان كان يستتم افعاله
بتوسط المشاعر فلا ينشأ عنها لانه فعل بسيط وعليه فلا يمكن
للانسان ان يكون اخر حد يتصل اليه انتشار الجنين اي لا يمكن
له ان يكون مثال الحياة الحيوانية. وعلاوة على ذلك فان هذا المذهب

انما ركه الاصلي المادة ولذلك فانا نرى الماديين يتصورون له ويبدلون
وسمهم في تأييده

٢٣٥ ثالثاً لو كانت الانواع المختلفة من الحيوان ناشئة عن
اختلاف الوقفات التي يستمها انتشار الجنين البشري لكان الواحد
منها ينتقل الى غيره ومن ثم كانت الانواع متغيرة وغير ثابتة وهذا
باطل اذ لكل نوع من الحيوانات خاصة يمتاز بها ولا تفارقه البتة ما لم
يضمحل كله . ولا يتولد عنه اخر فان الكلب مثلاً لا يصير حملاً
الا انه قد يمكن ان يضمحل نوع الكلاب على التمام ولكن لا يصدر
عنه نوع آخر ينتقل النوع الكلبى اليه . طالع اصل الانسان
والكائنات نجد فيه ما يمكنك من ابطال كلها يورده اصحاب هذا
المذهب

٢٣٦ رابعاً اما النتائج القبيحة التي تؤخذ عن هذا المذهب
فاكثر من ان تعدد ونحن نرجعها الى ثلاثة وهي : الجحود ونقض
الحرية البشرية ودك اركان الاجتماع الانساني وقد بينا ذلك في كتابنا
عن اصل الانسان والكائنات

الفصل الرابع

هل توجد النفس بطريق التوليد

٢٣٧ قد خيل الى العلامة ترنوليانوس ان الانفس انما تتوالد عن
الاباء وقد استوقف هذا الامر القديس اغوستينوس فلم يقطع به

ومآل هذا التعليم ان الولد انما يولد كله عن آبائه نفساً وجسماً وقد ذكرنا لبيانه وجهين اولهما ان الانفس قد وجدت كلها من قبل في الانسان الاول وأخذت تتسلسل عنه وتنتقل بطريق التوليد الى ذريته وثانيها ان الانفس موجودة بالقوة في الاباء فيلد هؤلاء نفس اولادهم اما بالابداع واما باستخراجها عن بعض الموضوعات وكلا الافتراضين باطل

اما الاول فلأنه ^١ لا يفسر اصل النفس الاول على انه لما كان من فمواه جعل الانفس كلها في الانسان الاول كان لا يُجيء عن كيفية بدء وجودها فيه فاذا كان الله قد خلقها المرة الاولى فلماذا لا يخلقها فيما بعد ايضاً ^٢ من المحال وجود انفس كثيرة لا تحصى في انسان واحد وهي تباشر الاعمال النفسية فان قلت انها تبقى هناك منتظرة تعيينها قلنا وهذا ايضاً كاذب لأننا لا نجد سبباً تاماً يوجب انحصار انفس الابناء في الاباء الى ان يأتي زمان ظهورها افلا يقدر الخالق ان يخلقها في وقتها ^٣ اذا كانت الانفس تنوأل عن الاباء كان ولا بد لكل موجود ان يأخذ عن ابيه جميع الانفس التي تنتقل الى ذريته ولكن هل تنتقل هذه الانفس في النشاء او في الرجال فان النفس الواحدة تكفي لمولود كليهما

^٤ وما قولك عن تلك الانفس التي تبقى محبوة في اجساد اولئك الذين لا يتزوجون او لا يلدون ؟ فهذا المذهب باطل على

ورغم ما سعى في تأييده لـ ييسوس ولوتر
 اما الافتراض التالي فوجه ابطاله ١. لان الله وحده سبحانه
 ان يخلق ٢. لان نفس البنين اما انها تناسل عن جسد الوالدين
 او عن نفسها وذلك اما بفعل الجسد او بفعل نفس الوالدين ولكن
 كل من اجزاء هذا التفصيل باطل

٢٣٨ أولاً لا يمكن لنفس البنين ان تناسل عن جسد الوالدين
 لان النفس بسيطة وروحية كما اسلفنا بيانه والجوهر البسيط لا يمكن
 له ان يتناسل عن الجسد او يصدر عن الجوهر المركب الممتد فضلاً
 عما لكل من الاوصاف التي يستحيل ائتلافها معاً كالفكر مثلاً
 والمادة

ثانياً لا يمكن تناسلها عن نفسها لان نفس الوالدين بسيطة فلا
 يمكن تحليلها الى اجزاء وعليه فيستحيل انقطاع جزء منها وانضمامه
 الى غيرها

ثالثاً لا يمكن ان يتم ذلك بفعل الجسد لان الجسد لا يفعل
 الا بمادة سبق وجودها فيحرك اجزاءها المادية اما مؤلفاً ما بينها او
 فاصلاً ولكن النفس من كونها بسيطة لا يمكن لما انت ثول لا عن
 التاليف ولا عن الفصل

رابعاً لا يمكن ان يتم ذلك بفعل نفس الوالدين لان نفس
 الوالدين اما انها تكون نفس الابناء عن مادة سابقة او عن اللامادة

وكلاهما باطل اما الاول فلانه يصادم طبيعة النفس من كونها بسيطة والبسيط لا يتولد عن المادة . واما الثاني فلان الابداع من الالمادة اي العدم يتجاوز طاقتها كل المجاوزة اذ يلزمه قوة غير متناهية فيبقى اذن انه ليس للوالدين ان يلبدا انفس البنين

٢٣٩ من عادة الخصوم ان يعترضوا بان الوالدين ان لم يلبدا النفس في بنيتها لما ولدا الانسان بل جسد الانسان فقط فلا يسوغ والحالة هذه ان يقال زيد ابو عمر بل ابو جسد عمر

ويجب بان تناسل الانسان المتفصل انما يقوم باتحاد النفس والجسد وهذا الاتحاد انما يتعاون عليه الله سبحانه والانسان فالوالدان يعدان المادة لقبول النفس الناطقة والله سبحانه يعاوضها بابداعه النفس . واما الوالدان فيستحقان هذا الاسم بالحقيقة لان حد فعلهما الفرد الناتج عن جوهرهما والشبيه بهما بالطبع . اما الله سبحانه فلا يسمى والدًا بالحصر لان الانسان لا يقبل شيئاً من جوهره وليس هو شبيهاً به بالطبع

وما يقال ان الولد يشابه اياه بالطبع والاميال يرد بان ذلك لا يصح دائماً وان صح فلا ينشأ هذا التشابه الا عن الجسد لتعلقه بما للجسد من اختلاف الامزجة والاهواء

اما انتشار الجرثومة الاصلية الذي حمل تروليائوس على هذا المذهب فتوقف على التوالد الجسدي لان النفس تحل في جسد بشري

قد اضاع النعمة المبررة وعليه فان هذا الانتشار يتم جميع البشر.
ولكن هذه مسألة من متعلقات اللاهوت

الفصل الخامس

ان النفس انما يتم وجودها بالابداع

٢٤٠ وبيانه . قد عرفت ان النفس ليست من جوهر الله سبحانه
وليست آخر حدة يتصل الجنين اليه في الحياة الحيوانية ولا تناسل
عن الوالدين فمن الضرورة اذن ان يتم وجودها بالابداع المطلق
بان يخلقها الله من العدم بقوة غير متناهية لانها جوهر بسيط والبسيط
لا يمكن صدوره عن موضوع سابق وجوده بل عن العدم المطلق على
ان البسيط لو تألف عن اجزاء سابقة كان غير بسيط او لو صدر
عن موضوع كان عرضاً لا جوهرًا ولا ثقل انه يمكن له ان يصدر
عن بسيط لان البسيط ليس له اجزاء وهذا الابداع المطلق لما كان
يلزمه قوة غير متناهية كان ولا بد يختص بالله سبحانه وحده لانه
العلة الاولى لجميع الكائنات

لا ثقل ان ذات الانسان ليست واحدة لأن النفس يتم وجودها
بالابداع والجسد بالتوليد لا تنالا نسلم بانفصال ذات الجسد عن
ذات النفس انما الوالدان يعدان المادة لقبول النفس والله يخلقها
عندما يتم تهيو المادة

الفصل السادس

متى يخلق الله سبحانه النفس

٢٤١ قد اختلف في ذلك فذهب يثاغور وسقراط وافلاطون الى ان الانفس كلها انما تم ابداعها في بدء العالم وقد جعلها الخالق اولاً في الكواكب فلما اخطأت زجها في الاجسام عقوبة لما فرط منها الى ان بقي عن ذنبها فترجع الى الكواكب حيث تستقر سعيدة وقد سموا هذا الانتقال بالتناسخ وقال المحققون ان هؤلاء الفلاسفة انما التمسوا هذا المذهب عن السكندان والمصريين الذين كانوا يقولون عليه في تعاليمهم وهو لا يزال جارياً بين بعض امم الشرق مثل الدروز وغيرهم من الهنود - وذهب العلامة اوريجانوس الى ان الله سبحانه خلق الملائكة والانفس البشرية معاً وعليه فان الملائكة والانفس البشرية متساوية بالنوع لا بالاستحقاق لان الملائكة ثبتوا على برائتهم فبقوا يتمتعون بالسعادة واما الانفس البشرية فاخطأت فحبسها الله في اجساد لا يمكنها ان تخرج منها ما لم تثق بتوبة تخصها بمحب الله سبحانه . وقد قال القديس اغوستينوس فيهم يقولون ان الانفس ليست اجزاء من الله بل قد خلقها الله الا انها اخطأت بابتعادها عن الله فاستحققت ان تهبط من السماء الى الارض حالة في اجساد مختلفة بمقتضى اختلاف ما ارتكبت من الذنوب وعليه فلا يكون قد تم خلق هذا العالم لاجل عمل الخيرات بل لاجل عقوبة الشرور

قضية ١: ان الله سبحانه لم يخلق النفس قبل حلولها في
الاجساد

٢٤٢ وذلك ان الله سبحانه خلق الاشياء الاولى وجعلها في
قالب من الكمال على حسب ما يقتضيه نوع كل شيء بمفرده ولكن
النفس البشرية من كونها جزء الطبيعة البشرية لا يتم كلما الطبيعي
الا بمقتضى اتحادها بالجسد فلا يخلقها الله اذن قبل حلولها فيه والا
لزم ان تبقى زماناً في حالة تصادم ما يقتضيه طبيعتها وهذا باطل لمغايرته
حكمة الخالق وعدالته

وايضاً فان اتحاد النفس والجسد على زعمهم يكون غير طبيعي
فيلزم والحالة هذه ان يعين السبب الذي سول اتحادها بالجسد مع انها
كانت حية وغير مفتقرة اليه وهذا السبب اما انه ينشأ عن ارادة
النفس او عن علة خارجية وكلاهما باطل اما الاول فلان النفس من
كونها لا تتحد بالجسد اتحاداً طبيعياً فلا تريده ولا تقتقر اليه ولكن
اذا كانت لا تريده ولا تقتقر اليه فلماذا تتحد به ثم كيف تنسى ما تعلمته
من قبل فان لم تكن تعلمت شيئاً فهي كانت اذن غير حية واما الثاني
فلان هذا الاتحاد يكون قسرياً وهذا باطل لان الانسان المركب من
كليهما يكون حينئذ شيئاً ضد الطبيعة

٢٤٣ اما قولهم ان الله يجبس النفس في الاجساد عقاباً للذنوب قد
ارتكبتها من قبل فباطل ١ لان العقاب انما يقتضي معرفة الذنب والا

كان جوراً والانسان لا يعرف الذنب الذي ارتكبه
 ٢٠ لان الاتحاد القسري لا يكون خيراً للطبيعة مع انه من
 اجل مقاصدها التناسل فكيف يكون قسرياً

وايضاً قال القديس كيرلوس الاسكندري لو كانت اتحاد
 النفس بالجسد عقاباً لذنوب قد ارتكبتها من قبل الاتحاد به فلماذا تأمر
 الشريعة باعدام الائمة وابقاء الابرار مع انه قد كان من الواجب ان
 تبقي الائمة في اجسادهم ليفوا عن الذنب الذي ارتكبهوه وتُعلم الابرار
 انقاذاً لهم من العذاب مع ان الحال ليس على هذا المتوال فيعدم
 القاتل ويبقى البار وعليه فان اتحاد النفس بالجسم ليس عقاباً

٢٤٤ ويقال اولاً ان النفس اشرف من الجسد ولذلك وجب
 خلقها قبل الجسد ٢ انه لم يعب بعظمة الخالق ان يثرب الفرس دائماً
 لا بداع النفس ٣ ان النفس يمكنها ان تعجب بعد انحلال الجسد
 فاذن يمكنها ان تعجب قبله ٤ قد جاء في الكتاب ان الله قد استراح
 في اليوم السابع عن كل عمل فاذن لم يخلق من بعد شيئاً

ومجاب على الاول بان الاخرى ان يصير خلق الادي قبل
 الاشرف لأن الغاية هي آخر ما يقصده الفاعل في عمله ونحن نشاهد
 ذلك في سلم الكائنات الذي يتدي في الاعشاب ثم الحيوان ثم
 الانسان كما جاء مصادفاً لذلك الكتاب وعلم الجيولوجيا
 وعلى الثاني بان ذلك لا يعيب بعظمة الله اذ لا حد لفعله ولا

نهاية فيكلاً كل شيء ويعاونه على تميم افعاله من دون ان يضطرب
او يعاب

وعلى الثالث بانه لا يتبع من حياة النفس بعد انحلال الجسد
حياتها من قبل ايضاً على انه وان كان هذا الوجود القيلي لا يتجاوز
حدود الامكان فهو يصادم مجرى العناية وترتيب الاشياء على ان هذه
الانفس اما انها كانت اذ ذاك حية او غير حية فان كانت الاولى
فكيف نسبت كل ما صنعه وان غير حية فما الداعي الذي حمل على
خلقها قبل حلولها بالجسد

وعلى الرابع بان الراحة التي يذكرها الكتاب المقدس انما تشير
الى انقطاعه سبحانه عن خلق عالم جديد واجتاس جديدة وعليه فقد
اصبح عمله بعد ذلك يدور على ادارة ما خلقه ومعاوته اياه على تميم
افعال يقتضيها طبع كل من المخلوقات

قضية ٢ ان النفس انما يتم خلقها عند حلولها بالجسد

٢٤٥ وذلك انك قد عرفت ان الانفس لم تخلق مبدئ الاشياء
وعليه فلا سبيل الى ابداعها الا عندما يتكوّن الجسم الملائم لقبولها
لان الجسم غير الملائم لا يعدّ جسماً بالنظر الى ما هو معدّ اليه
فضلاً عن ان النفس جزء النوع البشري ومن المقرر ان الجزء
يترتب على الكل فالنفس انما يتم خلقها عندما يأتي زمن تولد الانسان
وهذا الزمان انما يأتي عندما تحل النفس في الجسم فيتم اذ ذاك

ابداها

ولكن متى يكون زمان هذا الحلول ؟ قال قوم " ان هذا الزمان
انما يكون في اخر التوليد اي عندما يصير الجسم ملائماً لخدمة النفس
الناطققة بان يزدان بالمشاعر الخارجة والباطنة لان النفس لما كانت
صورة الجسم الجوهرية كانت لا تتحد الا بجسم تكون هي قفله الخاص
وهو الجسم العضوي . وقال اخرون لا حاجة الى هذا الافتراض
لان النفس لا تحيى حياة عاقلة فقط بل هي ايضاً مبدأ الحياة الطبيعية
والنفسانية ولذلك لا يبعد ان يكون حلولها في الجسم عندما يمكنها ان
تعاون على بعض الافعال وعليه فمن المحتمل انها تتخلق عندما تأخذ
المادة تحيى حياة طبيعية فتعاونها النفس حيث تد على تكميل الاعضاء
وتتيزها . ثم لما كانت النفس جزء الجسم البشري كانت لا تبتدي
توجد الا في جسمها اي ان الله سبحانه يخلقها ويملأها فيه

٢٤٦ تنبيه : ان الذين يذهبون المذهب الاول يقررون بعض
تحولات فتور الانفس في الجنين البشري فيقولون انه يتدى اولاً
جنيناً نامياً ليس غير ثم تفسد الحياة الطبيعية فتعقبها الحياة النفسانية
فيصير الجنين حيواناً صغيراً . فاذا تم الجهاز العضوي فسدت الحياة
النفسانية وأحلت النفس الناطقة فيصير اذ ذاك الجنين انساناً

قد ابنا اننا ١ ان هذا الافتراض ليس ضرورياً ٢ وعلاوة
على ذلك فاننا نجد في هذا الكلام ما يشف عن استحالات وتبدلات

نقرب مما يذكره شعراء الوثنيين من استحالة عشبة الى حيوان وحيوان الى عشبة او صخر وعليه فان ترك هذا الافتراض اولى

المبحث الرابع في خلود النفس البشرية

٢٤٧ ان مسألة خلود النفس من اهم الامور وانبلها ولذلك كان لا يسم الانسان العاقل ان يتناسك عن بيانها وعن تفنيد كل ما شأنه ان يخذل وجهها وعليه فهو من التعميم ان نتفر فيها في جميع وجوهها فنيين اولاً ماذا يراد بالخلود ثانياً هل هي خالدة من ذات طبيعتها ثالثاً هل لشيء ان يعظمها حياتها

الفصل الاول ماذا يراد بالخلود

٢٤٨ يراد بالخلود ما لا نهاية له في الوجود والحياة بحيث يستمر مبدئياً من الافعال ما يوافق طبيعته. هذا الخلود لا يطلق على السوا على جميع الكائنات فمنها ما هو خالد بالنعمة ومنها بالطبيعة. اما بالطبيعة فلان الكائن وان كان حادثاً ومعلقاً بوجوده به تعالى اسمه فهو بعد وجوده يصير على هيئة تقتضي الوجود دائماً او على طبع لا ينشأ عنه الفناء والفساد اذ يكون له من الخاصيات الذاتية ما يقتضي وجوداً تحفه صيانة لا نهاية لها. واما بالنعمة فلان طبع الشيء لا يقتضي الوجود الدائم انما الله سبحانه يصونه برحمته ويفض عليه نعمة تحمضه دائماً.

فالخلود بالطبيعة يختص بالنفس البشرية اذ ليس فيها مبدأ فناء
او فساد ولا يمكن لعة من الخارج ان تعدها وجودها كما سيأتي
بيانه

٢٤٩ اما المناقضون لخلود النفس فهم الهولانيون القدماء
والحديثون لزعمهم ان النفس تغني لفناء الجسد . ثم جميع الذين
يزعمون ان النفس بعد انفصالها عن الجسد لا يبقى لها معرفة في
ذاتها ولا في افعالها الماضية . فيؤخذ من ثم انها لا تستبقى حياتها ولا
هي اهل لعقوبة او مجازاة لان من يجهل ما يصنع لا يستحق عذاباً
ولا مجازاة

٢٥٠ ومن الجاحدين لخلود النفس ١ : الحلوية وهم يزعمون
ان النفس تستغرق بعد انحلال الجسد في الجوهر الالهي بحيث تفقد
بالكلية ما كان لها من الوجود والحياة ٢ : اصحاب الارتقاء المتواصل
مثل الدرويشية وغيرهم فانهم يفسرون خلود النفس بالتناسخ زاعمين
ان الانسان انما يظهر في العالم وقتاً بصورة واخر باخرى وانه يفقد بعد
موته الصورة التي كانت له في حياة الدنيا ويصير حياً بصورة اخرى
يلبسها بعد الانفصال . فما اكثر ما يختلفه الكفرة لا سيما في عصرنا
هذا نقضاً لخلود النفس ولكن ساء ما يتوهمون فقول الله سبحانه
ثابت الى الابد : انا تعلم انه اذا ظهر نكون نحن امثاله لا ناستعائنه
كلهم وكل من له هذا الرجاء به يطهر نفسه كما انه هو طاهر (ابو ٢: ٤٣٠)

الفصل الثاني

ان النفس خالدة من طبعها

قد اشرنا في الفصل السابق ان الخلود استمرار دائم اما هذا الاستمرار فيلزمه ثلاثة اشياء وهي البقاء الدائم وايداء الافعال والمعرفة الذاتية ونحن نجد في النفس بعد الانفصال هذه الصفات الثلاث على التمام والكل كما تنبئك به القضايا الآتية

٢٥١ قضية ١ ان النفس البشرية تقتضي البقاء من ذات

طبعها

والسبب في ذلك ان النفس البشرية مجردة عن المادة كما بيناه في الكلام عن روحانية النفس ولكن ما كان مجرداً عن المادة كان من ذاته يقتضي البقاء لانه لما كان بسيطاً كان لا ينحل الى الاجزاء ولذلك كان لا بد من بقاءه دائماً فالنفس البشرية اذن من كونها مجردة عن المادة اي بسيطة كان ولا بد من بقاءها الدائم

وايضاً يؤيد ما نحن فيه ما نجد في النفس من ابتغاء السعادة على ان كلا منا يجد من نفسه انه يبتغي الوجود الدائم ومن المحال ان يكون هذا الابتغاء فارغاً لا يحمل له بطائل فمن المحال اذن ان تنفك النفس عن الوجود لانها لا تقدر ان تنال رغبتها او تشبعها في هذه الحياة فهي اذن خالدة من اصل طبعها وعليه قول الرسول ويذهب الصديقون الى

الحياة الابدية (متى ٢٥ : ٤٦)

٢٥٢ ولا تقل ان الانسان والبهيمة متشابهان في المبدأ والسياق
 فهما اذن متشابهان في الغاية كما جاء في سفر الجامعة (ف ٣ ع ١٩)
 ولكليهما (اي الانسان والبهيمة) روح واحد فليس للانسان فضل على
 البهيمة ولكن نفس البهيمة تضمحل وتقني فاذن نفس الانسان ايضاً
 تقني

هذا الكلام قد اوردته سليمان الحكيم على فم الجاهل المنافق وعليه
 فلا يكون برهاناً يعول عليه وسببه انه لم يكن يخفى هذا الحكيم ان
 الولادة والسياق وان كانا متشابهين بين الانسان والبهيمة فلا يكون
 ذلك ايضاً في الغاية الا بالنظر الى الجسد ليس غير لانه يصرح في
 الفصل الاخير في العدد السابع ان النفس انما ترجع الى الله الذي
 خلقها لقوله : فيعود التراب الى الارض حيث كان ويعود لروح
 الى الله الذي وهبه وعليه فلا يمكن حمل هذا التشابه الا على الجسد
 ا

ليس الا
 وقال قوم ان ما يكون من العدم يرجع الى العدم اذ لا بد من
 مطابقة الغاية للمبدأ ونحن لا ننكر اذا حملناه على قدرة الخالق فكما
 امكنه ان يخلقها من العدم كذلك يمكنه ان يعيدها اليه وسأني ببيان
 ذلك في الفصل القادم

٢٥٣ قضية ٢ ان النفس وان انفصلت عن الجسد لا تكف عن
 العقل والارادة

وبيانه من وجوه اولها قد يتا في الكلام عن روحانية النفس انها
تستتم افعال العقل والارادة بمزل عن المشاعر فهذه الانفصال اذن
تبقى في النفس وان انفصلت عن الجسد

ثانيها انا نجد بالاختبار ان النفس كلها بعدت عن تأثيرات
الحواس وداخلت ذاتها كلها تقوت افعالها العقلية وعليه فاذا تعرضت
عن الحواس بالكلية استتمت افعالها الخاصة بها وهي العقل والارادة
على امرع حال واتم تدقيق

ثالثها لا يتقصها الموضوع ^١ لانها ترى الاشياء اذ ذاك في
صورها العقلية التي قد ارتسمت فيها مدة اتحادها بالجسد ^٢ لانها ترجع
الى ذاتها فتجد ما ورد عليها من الانفعالات واستتمت من الاحكام
واعتورها من الاحوال ^٣ لانها تلذذ اذ ذاك بوقوفها على الحق
والفضيلة والله سبحانه فان هذه الاشياء لا تقف على حقيقة امرها
الا كلها بعدت عن تأثيرات المشاعر ^٤ وزد على ذلك جميع المعارف
التي قد التمسها في بحر حياتها ومصاحبة الملائكة والقديسين فهذه
موضوعات تدور عليها افعال العقل والارادة

٥٤ لا نقل ان النفس لا تدرك شيئاً ما لم يرد على المشاعر
لان ذلك انما يجري بحكم الاتحاد لا بحكم الضرورة المطلقة لأن
النفس من كونها متحدة بالجسد اتحاداً طبيعياً كانت لا تقف على
شيء إلا بتوسط المشاعر ولكن اذا انفصلت عنه كانت غير محتاجة اليها

٢٥٥ فيؤخذ من ثم ١. ان النفس اذا ما انفصلت عن الجسد تستمر عارفة بذاتها وبما ورد عليها من الانفعالات لانها مجردة عن المادة

٢. ان وجه ادراكها اذ ذاك يكون مخالفاً لوجه ادراكها الآن لانها تتعري حينئذ فتدرك برجوعها على الصور العقلية لا على المثل والاشباح

٣. انها تعرف اذ ذاك جميع الانفس المنفصلة معرفة كاملة سواء كانت في السماء او في جهنم لانها تتعري عن كل عائق يمانعها معرفة ذاتها بذاتها. اما الافعال الخاصة بكل من البشر فلا تعرفها الا معرفة عامة وملتبسة لانها تنفصل عن مخالطة البشر وتستغرق في مخاطبة الجواهر الروحية وعليه قول ايوب : أَيَكْرَمُ بَنُوهُ لَا يَعْلَمُ أُمُّ عَائِلَتِهِمْ لَا يَدْرِي (١٤ : ٢١)

٤. لا تقل ان الغرض من وجود النفس حتى تكون جزءاً للانسان فاذا زال الانسان زالت النفس ايضاً لأن اتحادها بالجسم انما هو الغرض القريب لا البعيد الذي هو السعادة والسعادة لا تزول وهذا القدر كاف

الفصل الثالث

ليس لملة ان ترجع النفس الى العدم

قد بينا الى الان ان النفس البشرية هي من ذاتها خالدة اذ ليس

فيها ما يجزئها الفناء لانها بسيطة روحانية فبقي ان نبحث في هل
يمكن لعلّة في الخارج عنها ان تُعدمها وجودها بحيث تُرجعها الى العدم
ونحن نقول ذلك بما نضمه من القضايا

٢٥٦ قضية ١ ليس لعلّة مخلوقة ان تُرجع النفس الى العدم
وسببه اننا قد بينا ان النفس البشرية هي من ذات طبعها
خالدة فليس اذن لقوّة مخلوقة ان تُعدمها هذا الخلود كما انه ليس لقوّة
مخلوقة ان تُعدم اي شيء كان ماله من الوجود في ذاته فان القدرات
التي تُركّب منها الاجسام ابدية وليس لقوّة ان تُعدمها وجودها لان
القوّة المخلوقة مثل القواعل الطبيعية مها كان الامر من شدتها وحالتها
فالما تدور على التحليل والتركيب وكلاهما لا يمان ذات الجوهر

٢٥٧ قضية ٢ ان الله سبحانه قادر ان يُرجع النفس الى العدم
باعتبار مطلق ارادته لا باعتبار نسبتها الى سائر صفاته

اما الجزء الاول فسببه ان الله سبحانه انما يهب الكائنات وجودها
لا قسراً بل بمطلق ارادته بحيث لا يبقى الشيء محفوظاً في وجوده
الا من حيث انه سبحانه يداوم فيضان الوجود عليه ولذلك فكما ان
الله سبحانه امكّه ان لا يهب الاشياء وجودها قبل وجودها كذلك
يمكنه بعد حدوثها ان لا يفيض الوجود عليها فتضمحل وتزول وهذا
معنى ارجاعها الى العدم

٢٥٨ اما الجزء الثاني فوجه بيانه ان الله سبحانه لا يمكنه ان يريد

ما يكون مناقضاً لصفاته والحال ان فناء النفس او اضمحلالها ينتقض
ما الله من الصفات الذاتية مثل الحكمة والصلاح والعدالة والعناية فانه
اذن لا يمكنه ان يريد فناء النفس

اما الصفري فوجوه بينها نلتمسها ١ . من النظام العقلي ٢ .
من النظام الادبي ٣ . من الاجتماع الانساني ٤ . من نظام العدالة
٥ . من مجرى العناية ٦ . ونريد ذلك بما نجده في الانسان من
الرغبة في السعادة

٢٥٩ اولاً: من النظام الذي تقتضيه الحكمة: لابد للعقل والارادة
من ان يستتما ما لما من الميل الطبيعي والامست الطبيعة العاقلة غريزة
الخلقة ١ . لانه يتعذر عليها ان تملئ الميل الذي لها من ذات طبعها
وهذا من المتناقضات التي يعجز العقل المستقيم ٢ . لانه لا يتعذر
عليها ان تشبع الجزء الاسفل الذي هو الاحساس وتعذر عليها ان
تشبع الجزء الاعلى الذي هو العقل والارادة مع ان كمالها لا يتقوم
بالاول بل بالتاني لأن الاول واسطة والثاني غاية . ومن القريب ان
يتمكن الواحد من جمع الوسائط الوافية ولا يتمكن من نوال الغاية
ولكن كل من العقل والارادة لا يستكمل سعة في الحياة الدنيا فلا بد
اذن من حياة اخرى

اما كون كل من العقل والارادة لا يستكمل سعة في الحياة
الدنيا فبيانه ان سعة العقل انما مدارها امكان الاحاطة بكل موجود

بحيث يمكنه ان يعرف طبائع الاشياء في كنهها وفي ما لها من الاسباب
والنسب وذلك بمزول عن كل ضلال وهذا امر لا ريب فيه بان في
وسع العقل ان يعرف ذاته وحقائق الاشياء التي هي احط منه منزلة
لان كمال القوة العاقلة يتعلق بكمال الذات الموجودة فيها فعلى قدر
ما تكون الذات كاملة تكون القوة ايضاً كاملة وعليه فكان لا بد من
المساواة بين القوة هذه وبين ذاتها ومن فضلها على سائر ما هو احط
منها منزلة فلا بد اذن من ثمة هذه السمة لانها طبيعية لصدورها
من ذات حقيقتها فللعقل اذن وجه آخر اكل يتعين به الى الفعل
ولكن لا يمكن للعقل ان يعتمد هذا الوجه وهو في الحياة الدنيا فلا بد
اذن من حياة اخرى تمتلئ فيها السعة العقلية . ولكن هل يؤخذ من
ذلك انه ولا بد من انفصال النفس عن الجسد حتى يتكامل العقل في
حقيقة فعله ؟ لا يؤخذ اذ يمكن له ان يتكامل بمزول عن الانفصال
الا انه لا بد له من حالة اخرى غير هذه . ولكن لما وجدنا النفس
العاقلة لا يمكنها ان تحصل على كمال الفعل الذي ترغب فيه حكما لها
بالبقاء بعد الانفصال عن الجسد

هذا بالنظر الى فعل العقل ولنرى الآن فعل الارادة . اننا
نجد الارادة تميل الى الحصول على الخير الكامل السامي الذي لا يمازجه
اذنى شر ولكن لا يمكنها ان تحصل على ذلك وهي في قيد الحياة فلا بد
من حياة اخرى . اما العوائق التي تمنعها فمنها ما هو من جهة العقل

ومنها ما هو من جهة الإرادة نفسها . اما ما هو من جهة العقل فالتماس
معارفه عن التأثيرات الحسية التي تمانه عن الوقوف على حقائق
الاشياء . وضرورة انتباهه الى اشياء تصدُّه عن التبحر . وقصر العقل
في كثير لا اختلال في تركيب اعضائه . وقصر الحياة فلا يتمكن من
الاحاطة بجميع الاشياء وغيرها مثل التكاسل والابتلاء بما يصده عن
التفقه . واما من جهة الإرادة نفسها فشروء تغتور الانسان من الباطن
ومن الخارج وهي تضايقه أثناء الليل واطراف النهار

٢٦. ثانياً من النظام الادبي . انا نجد فينا ١ . ميلاً متمتع
الحمود وذلك الى السعادة ٢ . نجد شريعة لا بد منها تأمر بالفضيلة
وتنهي عن الرذيلة مع فقد نعيم الدنيا والحياة ايضاً ولكن اذا كان
لا حياة وراء هذه الحياة الحاضرة كان هذان الامران متناقضين لان
الميل الى السعادة انما يتوقف على التماس الخيرات بجميع وجوهها
وامتلاكها على سعة من الميش والهناء . ولكن الشريعة الطبيعية تنهى
عن التماس الخيرات بجميع الوجوه لما يصحبها من الشرور والمساوي
وبيان ذلك في الكلام عن الحكمة العملية فتحصل والحالة هذه المناقاة
بين الميل الى النعيم وبين الشريعة الطبيعية فاذا لا بد من حياة اخرى
اقتضاء ما ينبغي من الاتفاق بين الميل والشريعة هذه التي يتسنى
حفظها بمعزل عن كثير من الخيرات . فانظر هنا ما يطلبه جسدك وما
تهلك عنه الشريعة الطبيعية نفسها او ما تقتضيه النعمة والطبيعة

٢٦١ ثالثاً . من الاجتماع الانساني . من المقرر ان الاجتماع الانساني لا يمكنه ان يضلّ ضلالاً يكون متناولاً كلاً من افرادة وذلك في امر تهذيب حياته لأن قاعدة الحياة المستقيمة المهدبة انما هي الحقيقة ولكن الاجتماع الانساني لا يمكنه ان يثبت او يصلح ما لم يكن واثقاً بحياة اخرى فتقته اذن حقيقة اما عدم امكان ثباته فيؤخذ من ضرورة حفظ الواجبات والحقوق والخضوع للسلطان وتأثير الحثير العام وتجنب المساوي التي تهدد اركان الهيئة الاجتماعية ولكن اذا كان لا يثق بحياة اخرى كان لا يقدر ان يستتم هذه النتائج اذ لا يبحث الانسان اذ ذاك الا عن نعيمه في الحياة الدنيا مضرّباً عن كل ما يقتضيه خير الاجتماع . فاذن لا بدّ من حياة اخرى

٢٦٢ رابعاً . من نظام العدالة . من المقرر ان الرذالة لا تعاقب في هذه الحياة ولا الفضيلة تُجازى لاننا كثيراً ما نشاهد الاشرار يتمتعون بخيرات الحياة الدنيا والابرار عرضة للصائب والتكبات ولذلك فأننا نقول مع القديس يوحنا فم الذهب : ان كان الله موجوداً كما هو بالحقيقة موجود فليس من ينكرانه عادل ولكن اذا كان عادلاً فلا بد من ان يجازي كلاً بحسب اعماله وهذا امر لا ريب فيه والا كان هو نفسه سبحانه متعلقاً بالخلقة ولكنا لا نجد في هذه الحياة ان كلاً يحاسب بحسب اعماله فلا ينزل بالردى ما يستحقه من العقوبة ولا يلحق البار ما يستحقه من المجازاة فلا بد اذن من زمن تتوزع فيه

المجازاة بمقتضى الاعمال

ولا ثقل ان الخطية انما تستصحب معها لنفسها العقاب والفضيلة
المجازاة اي ان الاشرار يتعذبون بما تلقى الخطية في قلوبهم من
المناسخ والابرار يستبشرون بما يجدونه من راحة الضمير وهكذا يتم
توزيع المجازاة في هذه الحياة

فاعلم ١ . ان الخطية اما انها عقاب لنفسها كافٍ او غير
كافٍ فان كان الاول كان عقاب المنافق في هذه الحياة ظاهراً لان
الخطية لو وحدها تكفيه مؤنة العذاب وعليه فكان من الواجب ان يدعه
المشروع من غير عقوبة ولكن من لا يرى ما سيفي ذلك من الظلم
والقباحة وخراب المجتمع الانساني . وان الثاني فلا بد لنا من التسليم
بحياة اخرى تعقب انحلال الجسد

٢ . لا تفلق الاشرار من مناسخ الضمير لما يرتكبون من الماثم
ولا الابرار يسرون براحتهم الا لان كلا من الفريقين يتيقن انه لا بد
من قاض يدين كلا بحسب اعماله في غير هذه الحياة

٣ . اذا بلغ الشرير اوج الزداعة كفت عقارب ضميره عن ان
تلدغه مع ان الابرار تزيد نكباتهم وتكثر وعليه فيكون من المفيد
ان يعيش الشرير في الاثم والذيلة والبار يبقى ولا مجازاة له وذلك لما
يلتمسه من الفضائل

٤ . ان الابرار يقتحمون الموت ولا يملحهم روعه دفاعاً عن

فضيلتهم ولكن لو لم تكن حياة اخرى كان لا مجازاة لمثل هذه الافعال
الشريفة فالويل اذن للشهداء وطوبى للكفرة المنافقين

٢٦٣ خامساً . من نظام العناية . ان الغاية من الابداع اظهار
صفات الله سبحانه ولكن هذه الصفات لا تظهر في هذه الحياة لعمري
كيف يظهر صلاح الله وبفضه للخطية وحبه للفضيلة وبره وعدائه
لو اقتصر الانسان على هذه الحياة . فما شقى حالة الابرار

سادساً . كل شيء انما يبتغي الاشياء بمقتضى ما يجعله اليه
طبعه ولكن الابتغاء في العاقل انما يلي المعرفة فان الحس لا يدرك الا
ما يقع عليه في الحاضر اما العقل فيدرك الاشياء بالاطلاق وبمقتضى
كل زمان ماضياً كان او مستقبلاً وعليه فان العاقل انما يبتغي الوجود
الدائم من ذات طبعه ولكن مثل هذا الابتغاء الطبيعي لا يمكن له ان
يكون فارغاً فالنفس اذن لا بد من وجودها دائماً وعليه فلا بد من
حياة اخرى ملء رغبته وابتغائها

تنبيه . تجدد بيان هذا الدليل وتوضيحه في الكلام عن الغاية
الاخيرة في الحكمة العملية

الفصل الرابع

في حل ما يرد من الشبه على خلود النفس

هذه الشبه منها ما يرد على الادلة التي اوردها ومنها على القضية

نفسها وهي خلود النفس

٢٦٤ يقولون ١ - ان البشر يرغبون في حياة الجسد والنفس
وغيرها من خيرات نعيم الدنيا مثل الغنى والشرف والمجد والعافية
واللذة النخ و هم مع ذلك لا ينالونها اذ لا يعيشون دائماً ولا هم جميعهم
اغنياء النخ فالرغبة اذن في السعادة لا تؤيد خلود النفس

وبحسب . انه لا بد لنوال السعادة من شروط لا تحصل السعادة
بدونها بان تحفظ مائتاً مر به الشريعة وتجنب ما تنهى عنه ولذلك اذا
رأيت الناس لا ينالون ما يرغبون فيه من الخيرات ترتب عليك ان
تميز ما الذي يراد بالخير الذي ترغب فيه الارادة فان منه عام في
وسم كل ان يناله ومنه خاص جزئي ليس لكل ان يحصل عليه . فان
الارادة لا تتال في غالب الاوقات ما ترغب فيه من الخير الخاص
مثل العافية والجمال وغيرها ولا تمتد لذلك قاصرة لانها غير معدة
لكل هذه الخيرات . وعلى فرض انها تملك فلا تملي رغبتها واما اذا
كان الكلام في الخير العام الذي هو موضوع رغبتها الخاص . كانت ولا
بد تناله اذا تمت الشروط . واما اذا قصرت عن تميمها فلا تعدل
عن ان تستمر اهلاً لنواله وهذه الرغبة اصلية في الانسان وهي
مفروسة فيه من اصل الفطرة .

٢٦٥ يقولون ٢ - ولكن الكفرة لا ينالون السعادة وعليه فلا
تملي رغبتهم الاصلية

والجواب . ان الكفرة لا ينالون السعادة لأنهم لم يعموا

الشروط ولكنهم لا يفقدون الرغبة في السعادة وان احاطت بهم
المذابات الابدية

٢٦٦ يقولون ٣ . ولكن هذه المذابات الابدية تناقض ما يرشد
العقل اليه

والجواب . ان ابدية المذابات هذه لا تناقض ما يرشد العقل
اليه وسببه ١ . لأن اهانة الذنب غير متناهية للحقوقها بآلة غير متناهية
ولما كان من المحال ان يكون المذاب غير متناهٍ تحتم ان يكون
ولا حده ولا نهاية لتتم المناسبة بين الذنب والاهانة ٢ . ان المذاب
يفسد النظام الذي رتبته الخالق وهذا النظام لا يمكن لشيء ان يصلحه
الا الذي وضعه لان الانسان اذا مات وهو مذنب تعذر عليه ان
يصلحه بذاته ولذلك يسمي ذنبه ابدياً يستحق عذاباً ابدياً . ان المذاب
الذي يموت وهو مذنب فانه يجب ان يكون مذنباً مدى الابدية فمن
الجدير اذن ان يعاقب مدى الابدية بحسب ما يقتضيه ذنبه

٢٦٧ يقولون ٤ . ولكن لا نسبة بين زلة وقتية وعقوبة ابدية
والجواب . لا نسبة في الزمان مسلم بين الاهانة والمهان منكر
افلا ترى ان الشريعة المدنية تحكم بالقتل او بالسجن الدائم للذنب
يرتكبه المجرم في برهة وجيزة ولا تغفل ان الله رحوم لان رحمته ليست
رخاوة تنفي العدالة والحكمة على انه سبحانه وان كان رحوماً بما لانهاية
له فلا يدع الكفرة يخنلسون حقوقه من غير قصاص

٢٦٨ يقولون ٥. ان النفس صورة الجسم والصورة لا يمكن لها ان تبقى في الخارج عن المصور الذي هو موضوعها
ويجاب . اذا كان الكلام في الصورة العارضة مسلم . واما اذا كان في الصورة الجوهرية فنكر . والنفس صورة جوهرية وجوهر ممتاز بالحقيقة عن الجسم

٢٦٩ يقولون ٦. ولكن بعد الان اتصال تنتهي غاية النفس من حلولها في الجسم

ويجاب بالانكار لان غاية النفس الاخيره ليست تصوير الجسم بل نوال السعادة . اما غايتها القريبة فتصوير الجسم وجعله حيواناً ناطقاً

٢٧٠ يقولون ٧. ولكن النفس لا تكون الا جزءاً ناقصاً بعد انفصالها عن الجسم

ويجاب بانها جزء ناقص بالنظر الى المركب الانساني لا بالنظر الى كونها جوهرًا

٢٧١ يقولون ٨. ولماذا نفس البهائم تنتهي ونفس الانسان تبقى والجواب . لان الفرض من نفس البهيمة تصوير الجسم ليس غير فانظر ما قلناه عن نفس البهائم

٢٧٢ يقولون ٩. ليس للفلسفة ان تثبت خلود النفس ١. لان خلودها متوقف على ارادة الخالق ٢. لان الخالق غير مجبر على

مجازاتها لان كل ما هو لما انما هو منه ٣٠ لان الفضيلة مجازاتها
مها ٤٠ لانه لا نسبة بين قصر هذه الحياة ومحاربتها وبين السعادة
الابدية

ويجاب بان للفلسفة ان ثبت خلود النفس كما بيناه في الفصول
السابقة. وعلى الاول بان الخالق سبحانه قد اظهر لنا ارادته بما يزيل
كل شبهة كما اشرنا اليه في الفصل السابق. وعلى الثاني لا يغير الخالق
على مجازاة النفس الصالحة بالنظر الى استحقاقاتها وحدها مسلم بالنظر
الى ما له سبحانه من الصفات التي اشرنا اليها مثل الحكمة والعدالة
وغيرها منكر. ولا سيما وعده الالهي بانه تعالى اسمه يجازي كلاً
بحسب اعماله. وعلى الثالث وهذه المجازاة لا تقبل رغبة الانسان.
وعلى الرابع لا نجد نسبة بالنظر الى الزمان الذي تمر فيه الفضيلة
مسلم. بالنظر الى ما يرغب فيه من اصل فطرته منكر. لانه يرغب في
السعادة التي لا تكون الا ابدية

٢٧٤ يقولون ١٠ ولماذا يخشى اذن الانسان الموت لو كان له
حياة اخرى يحيى بها ابدياً

ويجاب ان الانسان يخشى الانفصال عن الجسد لانه يقتل
الى دار السعادة بل لانه ١٠ لا يحل نفسه الا بجسديات تستغرقه
٢٠ لان الانفصال بعد الاتحاد لا يكون بمنزل عن المشقة والكلفة
لان النفس ترغب من ذاتها في ان تحافظ على مركبها وتكره الانفصال

عنه اما هذا الكره فنزيله الثقة بالحصول على السعادة . قال الحكميم
فان الله خلق الانسان خالداً وصنعه على صورة ذاته (حكمة ٢ : ٢٣)

الكتاب الثالث

في قوى النفس

المبحث الاول

في القوى اجمالاً

الفصل الاول

في ما يراد بكلمة قوة

٢٧٤ ان القوة هي العلة القريبة التي تمكن الحيوان من الفعل .
هذا التعريف وان كان شاملاً فلا بد من جلالته وقوفاً على ما يراد به .
اعلم ان من الكائنات ما نسميه حياً ومنها غير حي فالحي ما يحرك
ذاته بحيث يستتم افعاله بذاته من غير ان يفتقر الى علة خارجية
تحركه اليه اما غير الحي فهو في افتقار الى علة خارجية تحركه اليه
لانه مادة والمادة من طبيعتها ساكنة ولكن ما يحى الشيء به نسميه نفساً
وهي التي تمكن الحي من الفعل اولاً . وقولنا اولاً يخرج بعض الملل
الثانية مثل القلب والدماغ وغيرهما التي نسميها مبادي الحياة لكن لا
بذاتها بل بطريق المجاز لان حياتها انما تلتصقها من النفس التي هي
المبدأ الاول لجميع الافعال . غير ان النفس لا تعمل اعمالها بذاتها بل
بتوسط قوى تقوم فيها وعليه فيكون لأفعال الانسان مبداء ان الواحد

بعيد يفعل بواسطة وهو ذات النفس والاخر قريب يفعل بلا واسطة
وهو القوى . والفصول الالية تنبئك بما في ذلك من جليل الافادة
وبديع الترتيب راجع (٤٦ في الحياة)

الفصل الثاني

كم هي قوى النفس البشرية

٢٢٥ لا بد من وجود قوى متعددة في النفس وذلك لاتحادها
بالجسد اتحاداً جوهرياً كما سبق بيانه بحيث يتركب عنها كائن واحد
كامل لكل منها افعال تختص به وعليه فلا تكون هذه النفس عاقلة
فقط انما ينبغي ان تكون حساسة ايضاً لان الافعال العقلية التي تبديها
انما تختلف بالنوع عن الافعال الحسية لان الاولى كلية عامة تتوقف
عليها العلوم والمعارف والثانية جزئية محصورة لا تتخطى حدود
التأثير وعليه كان ولا بد من وجود قوى مختلفة في النفس البشرية
لتوسطها بين الكائنات الروحية والجسدية

هذا الكلام لا يصادم ما هي عليه من البساطة لانها ليست كلياً
حقيقياً مركباً من اجزاء يتجزأ بعضها عن بعض كاليث وغيره انما
هي شيء واحد بسيط فيه قوى مختلفة يمتاز بعضها عن بعض . وهي
بثابة الات تستخدمها النفس في ايداء افعالها مع بقائها واحدة وليس
في ذلك ما يشف عن تضارب فان العالم واحد مع ان اجزائه ممتدة
كلها متوجهة الى غاية واحدة يقوم فيها ترتيب العالم

٢٧٦ قد عول الفلاسفة على طريق الاستقراء في الكشف عما
لنفس من القوى المختلفة كما يعتمد الطبيعيون وقوفاً على ما للكائنات
المادية من الملائم المختلفة من الحرارة والنور والكهربائية وغيرها فاجمعوا
على قصر قوى النفس البشرية على خمسة اجناس وهي : القوى الطبيعية
او النباتية والنفسانية والعقلية والباعثة والفاعلية ثم استقصوا الاربع
الاولى فبينوا في كل منها انواعاً مختلفة فقسموا القوة الطبيعية الى
غذاية ونامية ومولدة . والنفسانية الى الباصرة والسماعة والذاتة والشامة
واللامسة وهذه هي القوى الظاهرة . واما الباطنة فالحس المشترك
والخيال والواهمة والحافظة . ولما كان من هذه القوى ما هو لنا
بالاشراك مع النبات ومنها مع البهائم فقد اسلفنا بيانها في كلامنا
عن النبات والحيوان . اما القوى العقلية فاحص قسمتها الى العقل
والارادة . واما الباعثة فاقسامها الشهوية والنفسية . واما الفاعلية
فواحدة ونحن نتكلم عن هذا جميعه بعد ان نستوفي القوى على سبيل
الاجمال

٢٧٧ واعلم ان من هذه القوى ما يسمى فاعلاً ومنها منفعلاً
فالقوة الفاعلة هي التي تستخرج موضوعها من التهيؤ الى الوجود
كالنار التي تسخن الماء والمنفعة هي التي تتحرك للفعل عند حضور
الموضوع كالنار الحارة بالنظر الى النار . واما القوة الاستعدادية او
المطاوعة فيراد بها استعداد موجود في النفس من اصل الفطرة

يوهلها الى قبول الاسعاف الالهي فتأتي حينئذ بانفعال تنوق طاقتها الطبيعية

الفصل الثالث

هل تمتاز هذه القوى عن ذات النفس

٢٧٨ من الفلاسفة من يعلم ان القوى لا تمتاز عن النفس امتيازاً حقيقياً اذ يمكن للنفس من كونها جوهرًا ان تفعل بذاتها ما تفعله القوة التي هي عرض فاذا امكن العرض ان يفعل افلا يمكن الجوهر ان يفعل ايضاً وهو اشد كلاً . وهذا الفعل الذي تفعله بذاتها لا يجرُ تمييزاً حقيقياً بينها وبينه لانهم لا يقولون انها لا تحتاج الى غيرها في فعلها لانها محدودة لا غير محدودة مثل الله . وقال آخرون : ان القوى انما تمتاز تمييزاً حقيقياً عن ذات النفس وهم يثبتون ذلك بادلة

٢٧٩ منها ان الوجود والفعل انما يختلفان في انفس اختلافهما في كل مخلوق ولا يصحدان الا في الله سبحانه وحده لانه في غاية الكمال والبساطة والحال ان الوجود هو فعل الذات والفعل هو فعل القوة وعليه فاذا كان الوجود والفعل متميزين لزم عنها تمييز الذات والقوة لان الوجود والفعل يصدران عنها صدور شيء عن مبداه

ومنها ان النفس في ذاتها فعل وعليه فلو كانت القوى هي ذات النفس لكانت النفس لا تنفك عن فعلها تماماً ولا تخرج من القوة الى الفعل بل كانت تفعل دائماً ما تقدر ان تفعله بان تدري مثلاً كل ما

يمكنها ان تدريه ولكن هذا باطل بالاختبار فالقوى اذن تمتاز عن النفس

ومنها ان ذات الشيء انما هو شيء داخلي لا يتخطى حدود الذات لان كل ما يمتد الى ما هو خارجي عن الشيء لا يكون ذاتياً له ولكن القوى تمتد الى الخارج عن النفس بمقتضى ما تستميلها الموضوعات فالقوى اذن ليست ذات النفس فهي اذن تمتاز عنها

ومنها ان قوى النفس انما يترتب بعضها على بعض بحيث تنشأ الواحدة عن الاخرى كنشوء التعقل عن الاحساس بداً والحال ان هذا النشوء يكون باطلاً لو كانت القوى والذات شيئاً واحداً فالقوى والذات اذن ليست شيئاً واحداً بل يمتاز كل عن الآخر

٢٨٠ ويجب : ان هذه الادلة وما شاكلها لا يدل على تمييز حقيقي بين النفس وقواها انما يدل على بعض الاحوال التي تبدو النفس بها فاذا تصورنا النفس بصورة مدركة فاننا تصور شيئاً مهيئاً مرتباً للادراك . وإن بصورة الجوهر فشيئاً مرتباً لان يقوم بذاته . وإن بصورة الحياة فشيئاً معداً مرتباً للاحياء مع ان الشيء واحد . ولا ثقل ان النفس تكون هي والله سبحانه شيئاً واحداً اذا جعلت الوجود والفعل فيها واحداً لأن ليس لها ذلك من ذاتها مثل الله انما لها ذلك من فعل الله الذي يبدعها ويقض عليها ذلك . هذا بالنظر الى القوس التي تخص بالنفس رأساً كالادراك والارادة

والتذكر اما باقي القوى فلما كان موضوعها المركب الانساني كانت ولا بد ممتازة عنه امتيازاً حقيقياً

الفصل الرابع

كيف تصدر القوى عن النفس

٢٨١ لا بد من البحث هنا عن امرين اولهما هل ذات النفس هو الفاعل لجميع القوى . وثانيها هل النفس مبدأ جميع القوى . والمراد بالفاعل هنا ما تتوقف عليه القوى وتقوم فيه قريباً . وبالمبدأ ما تتوقف عليه وتنشأ عنه من جهة كونه سبباً لها فاذا تقرر ذلك نقول

اولاً : ان النفس ليست وحدها الفاعلة لجميع القوى وسببه ان من القوى ما تبديه النفس بمعزل عن المشاعر كالعقل والارادة ومنها ما لا يمكنها ان تستمه بدون المشاعر كالقوى الطبيعية والنفسانية مثل التغذية والنظر وغيرها ولكن لما كان لا بد من رجوع كل قوة فاعلة الى فاعلها كانت النفس فاعلة وحدها لافعالها الخاصة مثل العقل والارادة وكان المركب فاعلاً لما يعزى اليه من الافعال الحسية الا انها مبدأ لجميع الافعال الانسانية

ثانياً : ان النفس هي مبدأ لجميع القوى وسببه ان من الجلي الذي لا ريب في ان القوى التي في النفس والمتعلقة بها انما تصدر عن ذاتها بل لا تختلف عن ذاتها الا بالاعتبار والتصور لأن كل ما يلاصق النفس انما يصدر

من الضرورة عن ذاتها اما القوى التي موضوعها المركب الانساني فان
النفس مبدؤها بحكم اشتراك النفس في الجسد ليس غير على انك اذا
اعتبرت الجسد بمنزل عن هذا الاشتراك امسي من جملة الجمادات
ولذلك لولا حلول النفس فيه لما بدأ ما نشاهده فيه من الوجدانيات
غضبية كانت او شهوية فالنفس اذن هي مبدأ جميع القوى
الانسانية . واعلم ان القوى اني موضوعها النفس مثل الادراك
والارادة والفكرة العقلية تبقى في النفس وان انفصلت عن الجسد
اما القوى التي موضوعها المركب فلا تبقى فيها الا من جهة كونها
مبدأها او اصلها .

٢٨٢ ولكن كيف تصدر هذه القوى عن النفس وهي بسيطة
والصدور يدل على بعض الحركة والحركة على التركيب اقله في السابق
واللاحق

والجواب ان الصدور هذا لا يضر ببساطة النفس لانه لا يتم
بطريق التغير والحركة بل بطريق الاستلزام كما اذا اشرفت الشمس لزم
النور عنها وظهور خلقه الالوان ولذلك اذا تقررت ذات النفس لزمها
القوى . ثم لا يمتنع هذا الصدور ما نحن فيه ولا يضر به لاختلاف
القوابل وهي المشاعر واتساق الترتيب في الصدور

الفصل الخامس

كيف يمكن ان نتوصل الى ادراك القوى وتمييزها

٢٨٣ من الحكماء من يقول ان الحكم اذا قعد البحث عن القوى وقوفاً عليها لزمه ان يبتدي بالبحث عن ذات النفس فيتوصل الى ادراك ما لها من القوى وهذا لا يصلح . وسببه ان كل سابق بالمعرفة انما يكون مبدأً لادراك ما يليه لا انتقال المعرفة من المعلوم الى المجهول وعليه فلما كانت القوة من حيث انها قوة مترتبة على الفعل لزم اخذ سببها عن الفعل الذي تترتب عليه ولذلك كانت اختلاف القوى متوقفاً على اختلاف علل الافعال ولكن لما كان اختلاف الافعال متوقفاً على اختلاف الموضوعات لزم اخذ نسب الافعال عن الموضوعات وعليه فتكون الموضوعات اسبق بالمعرفة لان العقل انما يدرك الموضوع اولاً ثم يرجع الى ذاته فيدرك الفعل الذي مكّنه من ادراك الموضوع وسياً في بيانه في الكلام عن اصل الادراكات اما اذا كان الكلام لا في بدء البحث عن القوى بل في ادراكها بطلتها فاننا نسلم بما يعلمه اولئك الحكماء اذا لا نتصل الى العلم بالشيء ما لم ندركه بطلته وعليه فاننا نتقل اولاً على سبيل الابهام من ادراك لافعال والقوى الى ادراك ذات النفس ثم نرجع من ادراك ذات النفس الى ادراك القوى في النفس وهذا ما يسميه المنطقيون بالدليل الصاعد والتنازل

يؤخذ من ثم ان تمييز القوى بعضها عن بعض انما يتوقف على اختلاف الافعال والموضوعات وذلك لترتب القوى عليها وتعلق وجودها عليها من اصل الفطرة وعليه فلا بد من وجود قوى في النفس على قدر ما لها من الافعال وما يوجد من المواضيع المختلفة التي هي مبادي الافعال وحدودها

تنبيه ١: اعلم ان اعتبار الموضوعات المأخوذ عنها هذا التمييز هو اعتبار صوري لامادي اي اعتبار مفهوم الموضوعات التي تشعر بها القوة لا اعتبار كونها اشياء او اعتبار طبيعتها وعليه فلا يكون للاشياء المتنافية قوى مختلفة بل قوة واحدة فان البياض والسواد وان كانا متضادين فانهما يقعان تحت قوة واحدة وهي الباصرة باعتبار اللون لا باعتبار ما هما عليه من الاختلافات

٢: لا يلزم تمييز القوى عن اي فعل كان بل عن تلك الافعال التي تختلف بالنوع ولا يمكن ردها الى مبدا واحد وعليه فلا يمتاز من بطء الحركة او سرعتها لانهما كفتان لا تميزان نوع الفعل اما اجناس هذه القوى فخمسة كما بيناه في عدد ٢٧٦

٢٨٢ لما كان لا بد من وجود ترتيب بين الاشياء الكثيرة كان ولا بد منه بين القوى لانها كثيرة وهو نوعان يتوقف كل منهما على تعلق الواحد بالآخر وهذا التعلق يكون اما من جهة الكمال لان الكمال اسبق وجوداً من الناقص او من جهة التولد والزمان لتوقف الارتفاع

من الناقص الى الكامل فلي الاول تكون القوى العقلية اسبق من
القوى النفسانية وهي متسلطة عليها ومُدبِّرة لها . والنفسانية اسبق من
الطبيعية . وعلى الثاني بالعكس لان الطبيعية باعتبار التولد والزمان
اسبق من النفسانية وهذه اسبق من العقلية وهذا ما تعتمد في كلامنا
عن الانسان

الفصل السادس

في الميل

٢٨٥ الميل قدرة طبيعية تمكّن انقوي من الفعل وهو موجود في
جميع القوى بدليل ان كل شيء انما ميل من طبعه الى تحصيل الغاية
المعدة له فلما كانت قوى النفس اشياء طبيعية وكانت غايتها الخصوصية
ابرز الافعال المترتبة عليها كان ولا بد في القوى من ميل طبيعي
يحملها على ابراز هذه الافعال وهذا الميل نسميه قدرة . اما مفاعيل
هذه القدرة فاختصها ١ . مقايسة كمال الفعل على شدة الميل او ضعفه
فكلما كان الميل قويا او ضعيفا كان الفعل بحسبه فالقهر يكون كاملا
على قدر كمال الاصفاء والاتجاه اليه ٢ . المماكة بين الافعال على
انه اذا اشتد مثلاً فعل النظر ضعف فعل السمع فلا يبي ما يرد عليه
من الاصوات وعليه قس افعال العقل والارادة على انه اذا بالغ الواحد
في ارادة شيء امسى لا يفتقه ما يرشده الى خلافه اما هذا فلان النفس
واحدة وهي تصوب قدرتها في قواها على وجوه مختلفة

الفصل السابع في ملكات النفس

٢٨٦ قد عرفت ان الميل انما يستميل القوى الى ابراز ما يلائمها من الافعال الا انه يوجد ايضاً فيها صفة راسخة بها تمكن كل قوة من ان تفعل بحسب ما تقتضيه الطبيعة اولا تقتضيه وهذه الصفة نسميها ملكة ولكن لما كانت الملكة صفة راسخة شأنها ان تعزز القوى وتستميلها الى ابراز افعالها لزم ان تكون شيئاً زائداً على القوة يكملها ويمكّنها من الفعل

اذا نظرت الى اصل الملكات الفيتها تنقسم الى طبيعية ومكتسبة فالمكتسبة تولد عن تكرار الافعال والطبيعية هي في القوى من اصل الفطرة كالملكة التي بها يتمكن العقل من الوقوف على المبادي الاولى الا انها وان كانت طبيعية فتحتاج الى مبدا في الخارج به تمكن من ادراك ماهي معدة اليه فلا يمكن للعقل ان يدرك المبادي الاولى بان الكل مثلاً اعظم من جزءه ما لم يدرك الحدود التي تعرب عن هذه المبادي فان لم يعر ما معنى الكل والجزء تعذر عليه ادراك ان الكل اعظم من جزءه

اما اذا اعتبرت الملكات من حيث وجودها في القوى فوجدتها تنقسم الى عقلية وادية وذلك باعتبار تعلقها اما في العقل كالعلم او في الارادة كالقناعة ولا تكون الملكات في غيرها لعدم ترتبها على فعل

معيّن فوجودها في العقل بلا واسطة لانه من ذاته عاقل اما وجودها في الارادة فبواسطة كون الارادة عاقلة واما في القوى النفسانية فيحكم الاشتراك في العقل لا باعتبار تجردها عنه وامعاً نسبتها الى الجسد فيالتجعية لخضوعه الى تدبير العقل وعليه فيكون مرجع الملكات الى العقل وحده

٢٨٧ مفاعيل الملكات اخصها ١. الوحدة والمساواة في الافعال فان الارادة مثلاً اذا حصلت على ملكة الفضيلة فعلت دائماً بموجبها وعليه قس سائر الملكات عقلية كانت او نفسانية مثل العلم والكتابة وليف الشهوات ٢. اللذة في نعيم الافعال اذ تُقدم النفس الى الفعل كأنه شيء طبيعي وعليه فيكون لذيذاً لأن علة الالتذاذ الملائمة ٣. الرغبة والسهولة في مباشرة الاعمال بحيث يستميلها الفاعل بدون مشقة ولا تكلف

تنبيه : ان الملكة بالنظر الى الفعل تُسمى عادة وخلقاً اذا كانت بطبيعة الزوال والاسموها حالة . ثم لما كانت الافعال النفسانية لا تتم الا بتوسط الحواس جرت العادة بتسمية الملكة عادة ولذلك يقال قد اعتادت يده وعينه وارجله على كذا اما هذه التسمية فجازية وهي نسبة العلة الى آلتها كما يقال قطع السيف يده . وعليه قس نسبة العادة والملكة الى الحيوانات لان الانسان يحكم عقله بموّدها وبوّهلتها الى خدمته اولئذائذه . وقد تسمى المادة طبيعة اخرى لأنها تقرب الى

الطبيعة وذلك لوحدة افعالها ومساواتها

المبحث الثاني

سيفي القوة العاقلة

الفصل الاول

في طبيعة هذه القوة وفي كيفية الوصول اليها

٢٨٨ لما كان الانسان في هذا العالم كان لا بد من ارتباطه فيه بنسب حائقة لا بد منها فان الاجسام تكتنفه وهو نفسه مرتبط بجسد يشاركه في ما يرد عليه من التأثيرات والاحوال والوساطة الحواس وقوة الشعور . غير ان هذا الشعور لا يفي ما احتاج اليه من المعارف لتوقفه كله على الحاضر والحاضر لا يكفي في مؤنة افعالي لاضطراري الى التكرار الدائم ولذلك كان ولا بد من ان اكون معززاً بقوة اخرى تحفظ ما يورده علي الشعور من التأثيرات وتمكني من استرجاعها وهي الذاكرة فاعرف بحكم هاتين القوتين ما ورد علي في الماضي وما يرد علي في الحاضر الا انني لا اعرف ماذا يحدث بعد علي اني وان كنت اعرف ان النار محرقة الآن الا اني لا اعرف اذا كانت تبقى محرقة في الغد . اما هذا النقصان فيستعاضه الاستدلال لانه يمكنني من الاستنتاج ان المستقبل يكون مثل الماضي والحاضر . لاني اذا فرضت ان المادة هي واحدة سيفي جميع اقطار الكرة حكمت بانها هي كما اشاهدها امامي بانها جامدة وقابلة الجذب والانجذاب

سواء كانت على خط الاستواء او على القطوب الا اني اشاهد شيئاً
آخر في هذا العالم وهو الحدوث مثلاً ولا يمكنني ان اتف على علته
لا بحكم الشعور ولا الذاكرة ولا الاستدلال فارى نقصاً في اما
هذا النقص فتصلحه القوة العاقلة لانها تمكّني من الوقوف على مثل
الاشياء بان الحادث لا بد له من حادث بذاته وهو الله سبحانه الكائن
المطلق الذي ليس له بداية ولا نهاية وعليه فاذا عريت نفسي من هذه
القوة اسميت بهيمة ليس غير . ونحن نأخذ في بيان ماهي هذه القوة
٢٨٩ لما كانت القوة تعرف من افعالها كان الكلام في الوقوف على

التمييز بين الافعال التي نسميها عقلية وبين التي نسميها حسية . هل مصدره
واحد وهل هي لا تختلف الا في الترتيب والحال ودرجات الكمال لا في الذات
والماهية فانا نفترض الان ان مثل هذه الافعال موجودة فينا وهذا لا يقوم
عليه نكير لأن كلاً منا يشعر ان فيه افعالا كلية نسميها عقلية واخرى شخصية
نسميها حسية . ونحن نبحت هنا في هل ان الحسية وحدها هي مبدا جميع ما فينا
من الافعال ام يوجد مبدا اخر يعلو الحسية ترتيباً ومنزلة . ولما كان مبدا
الافعال الكلية العقل سائلاً هل انه هو والحس شي ؟ واحداً يختلف الواحد
عن الاخر اختلافاً ذاتياً

فمن الفلاسفة من لم يميز بينهما . ومنهم من يعزو كل شيء الى
حركة المادة فانكروا الحس والعقل معاً . ومنهم من يعزو كل شيء الى
صور عقلية فانكروا الحس في ذات معناه . ومنهم من يحافظون على

وحدة القوة فيحصرون كل شيء في الحس ولا يستيقنون الاسم العقل فقط ونحن ننقض ما ياتون به بما نضعه من القضايا

٢٩٠ قضية ١ ان مبدأ الحس يختلف عن مبدأ العقل .
 وبيانه اولاً ان المبادي انما تُعرف بافعالها وافعال الحس تختلف
 عن افعال العقل على ان الاحساس اما شعورٌ بشيء يؤثر في الحواس
 الخارجة او تغيير ما يلحقها واما شعورٌ بتألف عن ادراكات منتظم
 بعضها عن بعض على سبيل مختلفة وهو التصور واما شعورٌ باشياء
 وان لم تقع تحت الحواس فالفاعل يستقرها على سبيل الاولى وهو
 القوة المخيلة وسبب ذلك جميعه لان الحس قوة عضوية وعليه فان
 فعله انما ينسب للجسد ويوافقه في وجه امتداده . ولكن الادراك
 الذي يتم على هذا الوجه لا يكون محوره الا الموضوعات المولفة
 فكيفما اذن اعتبرت الاحساس سواء كان في حواسه الخارجة او الباطنة
 فلا يمكنك ان تخرج من دائرة التأليف والامتداد والتعين . اما العقل
 فهو صوع ادراكه ماهية الجوهر والصفات بمنزلة عن الافراد وحوادث
 الوجود ولكن مثل هذا الادراك يختلف عن الاحساس اختلافاً
 ذاتياً ولا يمكنه ان يكون احساساً مبتدلاً لان الاحساس لا يمكنه ان
 يخرج عن دائرة التعيين والامتداد مع ان العقل يدرك الشيء مجرداً
 عن كل امتداد وجسم ففعل الحس اذن يختلف عن فعل العقل كل
 الاختلاف . وسوف ترى على ذلك مزيد بيان في الكلام عن الفرق

بين العقل والحس

٢٩١ قضية ٢ ان العقل قوة مجردة عن المادة في ذاته

وبيانه اولاً لو كان العقل غير مجرد عن المادة في ذاته لما أمكنه ان يعقل حقائق الاشياء مع انه يدرك حقيقة كل شيء بمقتضى وجودها في المادة فهو اذن مجرد عن المادة على ان القوة التي تدرك موضوعاتها بتوسط المشاعر انما تختص بجنس واحد من الاشياء المادية كالبصر فانه يختص بالالوان والسمع بالصوت والشم بالروائح فالعقل اذن لو لم يكن مجرداً عن المادة لاختص بادراك شيء خاص به غير قادر على ادراك ما للاشياء من الحقائق الكلية فالعقل اذن قوة مجردة عن المادة

ثانياً ان القوة التي لا يمكن لها ان تفعل بدون المادة والحواس لاستغراقها بها يخلُ فعلها ويتعطل اذا ما اشتد تأثير موضوعها بها كما تختل القوة الباصرة من شدة النور والسامعة من نزاحم الاصوات والخيال من شدة حراك الصور لأن الحس يتأثر كثيراً من فعل موضوعه فيخلُ عمله ويمسي هو نفسه آلة معطلة لا طائل فيها. اما في فعل القوة العقلية فالامر على خلاف ذلك على انه كلما اشتد تأثير الموضوع وبالقوة في ادراكه قويته في نفسها وتميزت وتحسنت وتسنى لها اتقان افعالها فالعقل اذن قوة مجردة عن المادة في ذاتها لانه لا يتأثر في فعله الخاص بما تبديه المادة ثالثاً من المقرر ان افعالاً كثيرة يستعملها الانسان بمنزلة عن

الحواس فانه يدرك الامكان وعدمه والضرورة والعرض والنفي والإيجاب
والحسمة والجمال والكمال اما هذه الافعال وما شاكلها فلا يمكن لها ان
تصل اليه بتوسط الحواس او المادة لمعري اي جس من الحواس
الظاهرة او الباطنة يمكن له ان يدرك الضرورة والعرض وغيرها
فالقوة اذن التي تدرك ذلك انما هي قوة مجردة عن المادة في ذاتها
وهذه القوة انما هي القوة العاقلة

رابعاً الا ترى ان الانسان يصلح احياناً ما يرد عليه بتوسط
الحواس على خلاف ما هو بذاته فتري الشمس ذات حجم صغير ولا
يقنعك مع ذلك ما تراه بانها كما تراها فتصاحبه بقوة تختلف ضرورة
عن القوة الباصرة اصلاً وطبعاً بان الشمس جرم يتجاوز كبر الارض
اضعافاً كثيرة . مثله ما تراه في قضيب تقمسه في حوض ماء على انك
وان نظرتة منحنيًا معوجاً فلا يقنعك ما تراه فتصاحبه بقوة لا يمكن
تعلقها بالحواس اي بقوة مجردة عن المادة بذاتها . فاذا نقرر ذلك
نسئلك ان تفقه حقيقة ما ناتي به في القضية التالية

٢٩٢ قضية ٣ ان العقل لا يمكنه ان يدرك المادة . من حيث
انها مادة

وسببه ان المعقول من شأنه ان يبين العقل للفعل ويكمله والحال
ان الضد لا يمكن له ان يبين ضد الفعل او يكمله فلا يمكن للبرودة
مثلاً ان تستخرج الحرارة الى الوجود فالعقل اذن من كونه قوة

مجردة عن المادة في ذاتها لا يمكن العقل ان يكون شيئاً مادياً من جهة انه معقول ولكن لما كان العقل لا يمكنه ان يدرك شيئاً من حيث انه مادي لزم ان يكون موضوع تعقله شيئاً مجرداً عن المادة به تصير الاشياء معقولة . واعلم ان استخراج شيء غير حسي من الحسي لا يستمر حسيّاً وان كان ركنه في الحسي لاتنا ندرکه بمزل عن كل مادة وجسم . وهذا مما يوقفنا على ان القوة التي تدرکه هي مجردة عن كل مادة كما سيأتي بيانه

الفصل الثاني

في ما يقوم به تجريد الاشياء

اعلم ان العقل قد يمكن اعتباره على وجهين اما بذاته او باتحاده بالجسد ولما اسلفنا ان الاشياء انما تصير معقولة من حيث تجردها عن المادة لزم البحث عن كيفية هذا التجريد باعتبار نسبتها الى العقل المتحد بالجسد وهذا يتم بيانه في القضيتين التاليتين

٢٩٣ قضية ١ ان العقل لا يمكنه ان يدرك شيئاً بدون الحواس مدة اتحاده بالجسد

وبيانه . ان العقل وان امكنه ابراز افعاله الخاصة بدون آلة جسمية كما تقدم بيانه الا انه مع ذلك متحد من اصل فطرته بقوى لا تتم افعالها الا بتوسط الحواس لان النفس وان كانت مبدا القوى العقلية فهي ايضاً مبدا القوى النفسانية لكن بالاشتراك مع

الجسد والاتحاد به اما هذا الاتحاد بين العقل والقوى النفسانية فيقتضي على الحواس بان تعاون العقل وتؤيده في تنميه افعاله اذ لا يصل الى العقل شيء الا بتوسطها فالعقل اذن لا يمكن له ان يدرك شيئاً بدون الحواس لاتحاده بها من اصل فطرته ولتوقف افعاله عليها

٢٩٤ تنبيهات ١: ان القوى العقلية من كونها تعلق قوى الحواس وتتجاوز طورها فلا يمكنها ان تتعلق بها عن حيث نظام الطبيعة لان الكامل انما هو اسبق طبعاً من الناقص بل من حيثية نظام التولد والزمان لأن الانتقال انما يصير من الناقص الى الكامل اي ان الاحساس وان كان غير كامل فانه يساعد الادراك ويؤيده لانه يسبقه في الزمان معقوماً له مادة ادراكه

٢: ان الخيال انما يختص به ان يقوم للعقل مادة ادراكه لان العقل وان غابت مادة ادراكه فيمكن له ان يبرز افعاله ويتمها والحال ان الاشياء بعد غيوبتها لا توجد في العقل الا بمقتضى ما يقدمه الخيال من اشباحها وصورها فالعقل اذن يستتم افعاله على ما يقدمه له الخيال من الصور والاشباح ولما كانت هذه الصور تنشأ عن الحواس تنج ضرورة ان فعل العقل انما يتعلق بالخيال بلا واسطة وبالحواس بواسطة

٢٩٥ ولنا حجة قوية على ما تقدم بيانه نستدل عليها من الاختبار

١: ان الاختبار انما يشير الى انه اذا اختلف احد الحواس

او فقدناه فانما يمثل ايضاً ما يرد علينا بواسطته من الادراكات والعلوم
فالمولود اعشى لا يعلم ما النور ولا ما الالوان

٢ : ان افعال العقل نفسه تخضع لتغيرات الحواس وافعالها بما
نراه من اختلال فعل العقل واضطرابه عند اضطراب فعل الحواس
واختلالها

٣ : قال القديس توما . من جهد ان يفقه شيئاً ويثقله انما
يضطر الى تمثله تحت شكل مادي فيرى فيه ما يقصد ادراكه ومثل
ذلك اذا ما اراد ان يفهم احداً ما يريد ابلاغه اليه . وما ذلك الا
حجة قاطمة في اضطراب العقل الى الخيال فيما يجهد ان يدركه وفي تعلق
فعله به ففعل العقل اذن الخاص به انما هو ادراك المعقولات فيما يقدمه
له الخيال من الصور والاشباح

٢٩٦ قضية ٢ : ان تجريد الاشياء التي يدركها العقل البشري

ليس تجريداً مطلقاً بل تجريد ماهية الاشياء الموجودة في المادة
والسبب على ذلك ١ . ان العقل باعتبار اتحاده بالجسد
يدرك شيئاً مجرداً عن المادة لكن بمقتضى الصور التي تُرسم في الخيال
والحال ان هذه الصور لا تكون مجردة على سبيل الإطلاق بل
باعتبار وجودها تحت المادة مستورة فالعقل اذن باعتبار اتحاده
بالجسد لا يدرك المجرد المطلق بمقتضى ما هو بذاته بل باعتبار وجوده
في الشيء اما هذا فهو هوية الشيء وماهية

٢٠٢ . ان المجرد عن المادة الذي هو علة تعقل الاشياء يلزم ان يكون مطابقاً لطبيعة العقل لان كيفية الادراك انما تلي كيفية طبيعة المدرك لان المقبول انما يكون في القابل بمقتضى طبيعة القابل كالماء في الاناء . والحال ان من طبيعة النفس البشرية ان تكون صورة الجسد الحالة فيه فما يصل اذن الى العقل انما هو تجريد الصورة او الماهية التي يتقوم بها الشيء . ويسمى تعقل وهو ادراك الشيء مجرداً عن اللواحق المادية

الفصل الثالث

ما هو موضوع العقل

٢٩٧ موضوع العقل اما موازن له او متناسب . فال موضوع الموازن للعقل هو ما يدركه العقل من حيث انه عقل والمناسب ما يناسب العقل وينطبق عليه باعتبار اتحاد الجسد في الحياة الحاضرة فموضوع العقل الموازن له هو كل موجود اي كل ما يوجد او يمكنه ان يوجد . قال القديس اغوستينوس : كل موجود معقول ولكن لما كان الموجود باعتبار وصوله الى العقل يسمى حقيقة كان الموجود باعتبار حقيقته موضوع العقل . ولكن لا بد من الاعتبار هنا بان المراد به ما يتقوم ماهية الاشياء لاما تنمين به الماهية في الافراد لان العقل انما يختص بماهيات الاشياء وحقائقها ويدور عليها . اما الموضوع المناسب له فليس هو ماهية اي شيء كان بل ماهية الشيء

المادي اي هويته اذ لا يختص بالعقل لاتحاده بالجسم إدراك ما يكون
المجرد المطلق بل اجزاكه بالنسبة الى وجوده في المادة

٢٩٨ تبينات ١٠ ان ماهية الاشياء المادية التي هي الموضوع
المناسب للعقل البشري ليست هي الماهية باعتبار وجودها في هذا او
ذلك الشيء الشخصي بل باعتبار تجردها عن اللواحق المادية وحملها
الى نظام اعلى على ان الموضوع المدرك انما يترتب على القوة الداركة
ولكن العقل وان كان متحداً بالجسد فانه يستتم افعاله بدون الله
جسدية فلا بد اذن من القول بان الحواس انما تدرك في الاشياء ما
يختص بالمادة لأن الحواس اليه اما العقل من كونه مجرداً عن الالات
المادية فلا يدرك في الاشياء ما يختص بالمادة ولا شيئاً يصدر عن
المادة انما يدرك ما يكون مجرداً عن المادة ولو احققها فالعقل اذن يدرك
ما تدركه الحواس نفسها انما الفرق في إيقان الادراك لان العقل
ينظر الى حقيقة الشيء الثابتة له والحواس يقتصر ادراكه على المسادة
وما لها من الصفات المشخصة كما سبقت الاشارة اليه

١٠٢ ان موضوع العقل من كونه مجرداً عن اللواحق المادية
فانه موضوع كلي على ان اللواحق المادية تحيز الشيء وتجعله فرداً
محدوداً فاذا ما جردت هذه اللواحق عن الموضوع وابعدتها عنه فلا
يبقى سوى ماهية الشيء اما هذه الماهية فانما تنطبق على كثير من
جنسه او نوعه وما ينطبق على كثير فهو كلي لانه هو ذات الماهية

المجردة عما لها من الشخصات فموضوع العقل اذن هو موضوع كلي
فاذا ما جردت عن يطر من مثلاً ما يتميز به عن بولس وغيره من الناس
فلا يبقى فيه سوى ما يتناول كثيراً من افراد نوعه وهو الانسانية
وهذا الباقي انما هو موضوع العقل

٣٠٠ قد تكلمنا حتى الان عن الموضوع الذي يدركه العقل اولياً
وبلا واسطة اما العقل فيمكن له بعد ادراكه ماهيات الاشياء المادية
ان يرجع الى ما ادركه بالبرهان والتبث عنه ومن ثم فانه يدرك
اشياء تتجاوز نظام الاشياء المادية ولذلك لما اثبتنا ان انكلي انما هو موضوع
العقل فاثبتنا تكلمنا عما يدركه العقل بلا واسطة لان العقل يمكنه ان يدرك
مشخصات الاشياء وافرادها تبعاً لتمتع بقوة العود على ما يدركه
فيدرك نوع إدراكه وهو الصورة المجردة عن المادة والمرتبطة في الخيال
وهذه الصورة انما تمكنه من ادراك الماهية المتزعة عنها الصورة

الفصل الرابع

في كيفية ادراك العقل موضوعه المناسب له واولاً في الصور العقلية
٢٩٩ ان الفعل الذي به يدرك العقل موضوعه المناسب له او
هويات الاشياء انما يتم على هذا الاسلوب وهو ان الحس الظاهر
والخيال انما يشتركان في نقل مادة الادراك الى العقل اما الحس
فبواسطة - واما الخيال فبلا واسطة كما تقدم بيانه - اما المبدأ الذي
يعين العقل للفعل اي الى ادراك هذا او ذاك الشيء انما هو الصورة

العقلية التي تمثل هوية هذا او ذاك الشيء مجردة عن جميع اللواحق المادية. وهذه الصورة يكونها العقل افعال بفعل يستتمه على الخيال بوجود ماهية الشيء فيه محجوبة بالصفات المادية ثم يقبلها العقل المتوسط الذي يبرز منها الكلمة اي انه يتعقل مثال الشيء الذي تمثله الصورة العقلية وهكذا يدرك العقل الشيء نفسه كما يتضح لك هذا في الفصول الالنية

اعلم خاصة كما انه لا بد من الصور الحسية لتكوين الاحساس كذلك لا بد من الصور العقلية لتامة الادراك بيد اننا نسميها صوراً عقلية لانها تمثل ماهية الشيء مجردة عن اللواحق المادية وبها يقوم موضوع العقل كما سبق بيانه

٣٠٠ قضية : لا يمكن للعقل ان يدرك الاشياء بدون الصور

العقلية

وبيانه . ان الادراك لا يمكنه ان يتم الا باتحاد الموضوع بالقوة الداركة كما سبق بيانه وهذا الاتحاد لا بد من كونه بمقتضى طبيعة الشيء ان لم يكن بمقتضى الصورة التي يرسمها في الخيال . ولكن من المحال ان يتم بمقتضى طبيعة الشيء لان مثل هذا الاتحاد انما شأنه ان يحمل الموضوع والعقل واحداً وينبغي من بينها كل تمييز حقيقي وهذا باطل بذاته وقريب من مذهب الحلول فمحال اذن ان يدرك العقل شيئاً بدون الصور العقلية

لا بد من التمسك بامرین مخصوص طبيعة الصور العقلية
 الاول . بان الصور العقلية انما تختلف عن الصور الحسية لان
 الصورة العقلية ليست مجردة عن المادة باعتبار وجودها في العقل فقط
 بل باعتبار ردها الى الموضوع ايضاً ووجودها فيه لانها تمثل الموضوع
 مجرداً عن اللواحق المادية اما الصورة الحسية فمجردة عن المادة باعتبار
 وجودها في الحس فقط لا باعتبار ردها الى الموضوع ووجودها فيه لانها
 تمثل الشيء محفوقاً بما له من اللواحق المادية
 الثاني . ان الصور العقلية مُشابهة للصور الحسية من كونها
 واسطة بها يدرك العقل موضوعه وليست هي ما يدركه العقل وعليه
 فان العقل وان ادرك الشيء بما يرسمه فيه من الصور فانه مع ذلك
 يستوعب حقيقة هذه الصور

الفصل الخامس

في العقل الفعال

٣٠١ العقل الفعال قوة تمكن النفس من ابعاد اللواحق المادية عن
 التخيلات فتجعل الصور العقلية على هيئة تمثل ماهية الاشياء مجردة
 عن كل مادة

قد سموا هذه القوة نوراً عقلياً اما هذه التسمية فمجازية لان
 النور من اصل وضعه انما يدل على ما يبدو في الباصرة فتوسعوا فيه
 واطلقوه على ما يبدو من الادراكات في العقل ومن ثم فابتنا نسمي العقل

نوراً يضيء التخييلات لانه يكشف بفعله عن حقائق الاشياء التي
يجبها عن الابصار ما للتخييلات من اللواحق المادية

اما العقل الفعال فله فلان يستمها على المثل الخيالية . فالاول
ما له جعل المثل عقلية بالقوة القريبة ولما كان تعقل هذه المثل متوقفاً
على قدر تجريدها عن المادة كان الجدير بالعقل الفعال ان يجردها عما
لها من اللواحق المادية لتصير مهيأة لان تقع تحت الادراك . وهذا
الفعل يتولد طبيعاً من اتحاد العقل بالخيال لأن الخيال يتحد بالعقل
ويقرب اليه اكثر من الخواص الظاهرة والحس المشترك ومن ثم يكون
الخيال بالاشتراك مع العقل اكثر من سائر القوى النفسانية فتصبح
تخيالاته مجردة عن المادة اكثر مما هي عليه مواضع سائر القوى
النفسانية وعليه فتكون اهلاً لأن تقع تحت الادراك اكثر من
سواها

الثاني . غايته توجيه قوته الى مواضع مجردة عنها ما لها
من اللواحق المادية وجاعلاً اياها صوراً عقلية تجعل الموضوع
معقولاً بالفعل لا بالقوة اي انه يمثل حقيقة الاشياء عرية عن الصفات
المادية

٣٠٢ ثلاثة اشياء لا بد من مراعاتها بخصوص العقل الفعال

اولاً . ان الصور التي ينتزعها العقل الفعال عن الاشباح انما
تُبدي ما للاشياء من الماهيات الحقيقية موضوعياً لأن الاشياء

المنطوية تحت جنس او نوع واحد تنفق في الماهية المجردة عن كل مادة
بنوع ان هذه الماهية تكون في الافراد على اختلاف ما ينط بها من
التعيين والتحديد فاذا ما جردت مثلاً الطبيعة البشرية عما لها من
الواحق المادية فلا يبقى منها الا ما ينطبق على جميع البشر وما يوجد
في كل منهم بمقتضى ماله من الشخصيات المختلفة

ثانياً . لا بد من التمييز بين التجريد البسيط والمركب فالاول
يجعلنا نفهم شيئاً دون غيره اي انه يجعلنا نراعي مثلاً الماهية مجردة
عن العوارض . والثاني يجعلنا نفهم شيئاً ليس في غيره او مفترقاً عن
غيره . اما العقل فيتم فيه التجريد الاول لا الثاني لان الاول انما
يقضي فقط سبق الشيع في الخيال فينظر العقل الفاعل فيه ويجرد
ماهية مما يلحق به من الصفات المادية ومن ثم يسقط زعم بعض
الحكماء لقولهم انه لا بد في ذلك من ادراك الحدود ومقابلة بعضها مع
بعض لان عمله انما يتوقف على انتزاع الماهية عن الواحق
المادية

ثالثاً . ما يديه العقل الفاعل فينا من التصورات التي تمثل
حقائق الاشياء عرية عن المادة انما هو حقيقي غير كاذب لان
الكذب قد يمكن وقوعه في التجريد المركب بان ينكر العقل مثلاً وجود
عرض في جوهر مع وجوده فيه الا انه لا يمكن وقوعه في التجريد
البسيط اذ يمكن مراعاة جوهر بدون ماله من العوارض وعكسه لأن

الجوهر وان كان متحداً بالعوارض الا انه يتنازع عنها بالحقيقة وعليه
فلا مانع من توجيه العقل اليه بمزول عنها وهو فعل التصور
فاذا تقرر ذلك بقي ان نبين امرين اولهما ان القوة التي نسميها
عقلاً فعالاً انما هي موجودة بالحقيقة . والثاني ان هذا العقل الفعال انما
هو في النفس لا في الخارج عنها

٣٠٣ قضية ١ لا بد من التسليم بوجود العقل الفعال

وذلك لان ماهيات الاشياء التي هي موضوعات العقل المناسبة
له لا توجد في الخارج عن النفس الا مؤلفة في المادة ولا تتمثل في
الخيال الذي منه يتندي الادراك الا مؤلفة في المادة كما سبق بيانه .
والحال ان كل شيء مؤلف في المادة لا يمكن له ان يكون معقولاً
بالفعل . فماهيات الاشياء اذن باعتبار وجودها في الخارج عن النفس
وتمثلها بالخيال ليست معقولة بالفعل بل بالقوة فقط فيلزم والحالة هذه
وجود قوة تجرد عنها اللواحق المادية وتجعلها معقولة بالفعل وهذه
القوة انما نسميها العقل الفعال فلا بد اذن من التسليم بوجوده

تنبيه . ومن الفلاسفة من لا يقتضي هذه القوة في النفس الماقلة
ونحن لا نحاججهم انما الاتيان بها اشد ملائمة لما تقتضيه افعال العقل
من الترتيب

٣٠٤ يرد علي ذلك بان العقل الفعال لو انتزع الصورة العقلية
عن المتخيلات لغير طبيعة المتخيل لانه ينقل ما هو جسدي الى ما

ليس بجسدي وهذا باطل لان طبائع الاشياء لا تتغير فالعقل اذن لا ينتزع الصورة العقلية عن التخييلات . ويرد بانكار الكبرى وتسليم الصغرى لأن هذا التجريد ليس حقيقياً اي مادياً بل عقلياً منطيقياً فلا يغير طبيعة الشيء الجسدية بل يحطها كلية اهلاً لان نعم تحت الادراك مع بقائها شخصية محتوفة بما لها من اللواحق المادية فالعقل اذن لا يغير طبيعتها بل يجعل كلياً معقولاً ما يكون في الخيال شخصياً في حيز الاحساس

٣٠٥ قضية ٢ ان العقل الفعّال او النور العقلي الذي يصير الاشياء عقلية لا يمكن له ان يكون في الخارج عن النفس اعلم ان هذه القضية انما تنقض ما ذهب اليه تبعه افلاطون الحديثون والفرايبي وكوزينوس وزعمهم ان هذا النور قوة قائمة بذاتها منفصلة عن النفس ثم الانطولوجيون القائلون بان هذا النور انما هو النور الالهي نفسه

والسبب في ذلك ان الفعل الذي تُنتزع به الصورة العقلية عن الموضوع انما هو فعل خاص بكل انسان . والحال ان الفعل لا يمكن له ان يكون خاصاً باحد ما لم يكن صادراً عن مبدأ ذاتي له ومنوط به فقد يمكن للمبدأ الخارج ان يحرك الشيء للفعل الا انه لا يمكن له ان يمكن ذلك الشيء من تتمم فعل خاص به ما لم يكن له مبدأ ذاتي فقد يمكن مثلاً للاستاذ ان يأخذ بيد تلميذه ويحركها للكتابة غير ان

الكتابة لا تكون من افعال البد الخاصة بها فالعقل الفعال اذن الذي
تُنَزَّع به الصورة العقلية عن الاشباح لا يمكن له ان يكون في الخارج
عن النفس انما هو مبدا ذاتي لما

ويجدر بنا ان نذكر ضد الانطولوجيين ان الله سبحانه انما هو
نورٌ معقولٌ . اولاً : لأنه ابداع الاشياء بحيث يمكن ان تُعقل
ثانياً : لانه وهب الانسان نوراً به يدرك الاشياء الا انه لا يتبع عن
ذلك ان هذا النور المي غير مخلوق بل انه نورٌ افاضه الله على الانسان
من اصل فطرته يتمكن به من ادراك الاشياء

الفصل السادس

في العقل المتوسط

٣٠٦ يراد بالعقل المتوسط قوة درأكة لقبيل الصور العقلية ونتم
فعل الادراك او قوة تدرك الموضوع الذي تمثله تلك الصورة وقد
يطلق عليه اسم العقل المنفعل لكونه لا يتعين لادراك موضوع معين
ما لم تُعَيَّنْ اليه الصورة العقلية وهو مع ذلك فعل ثابت يتم في ذات
النفس

٣٠٧ قضية . ما من شيء يمانع وجود العقل المتوسط

وسببه ان كل انسان يختبر بنفسه انه يتدرج في ادراك اشياء
امكنه ان يدركها من قبل الا انه لم يكن يدركها بالفعل ولذلك ترى
النفس تتقل من القوة الى الفعل متدرجة فيما تحصله من الادراكات

والحال ان النفس تستم افعالها بالقوة التي هي المبدأ القريب لما تفعله
فالنفس اذن تنقل من القوة الى فعل الادراك . اما هذه القوة فنسميها
العقل المتوسط فلا بد اذن من التسليم بوجوده في النفس ومن يعزو
ذلك الى النفس او العقل رأساً فلا نحتاجه فيه

قضية ٢ ان العقل المتوسط قوة تختلف بالتبوع عن العقل
الفعال

وذلك ان العقل الفعال يحمل الموضوع معقولا بالفعل لئله من
الافعال الخاصة لان الصورة العقلية التي تمثل الموضوع انما هي نتيجة
الفعل الذي يستتمه العقل الفعال على المثال . اما العقل المتوسط
فتلجه هذه الصورة العقلية الى الخروج الى الفعل ولذلك يكون العقل
الفعال قوة فاعلة والعقل المتوسط قوة متفعلة والحال ان القوة المتفاعلة
تختلف بالتبوع عن القوة المتفعلة فقوة العقل الفعال اذن تختلف
بالتبوع عن قوة العقل المتوسط

تنبيه : اعلم ان فعل العقل الفعال والمتوسط انما يتم بوقت
واحد لان كليهما يساعد على ابراز كل من الافعال العقلية ولكن
العمل التي تساعد على ابراز معلول واحد لا بد من وجودها في وقت
واحد

من الفلاسفة من ينكر هذا التمييز الحقيقي بين العقل الفعال
والمنفصل ويحصرونه في التمييز العقلي فقط ولا يبعد قولهم عن الصواب

لا نحصارها في حيز التعقل

الفصل السابع في كلمة العقل

٣٠٨ يراد بكلمة العقل تمثل الموضوع الذي يتصوره العقل المتوسط نفسه فيشاهد فيه كأنه مرآة الموضوع الذي تمثله الصورة المعقولة وقد سموا هذا الفعل كلمة لان العقل اذا ما تصورها فكانه يخاطب ذاته بما يجده في نفسه اي انه يدل على الموضوع الذي يدركه . ويسمونه تصوراً لانه هو ذات ما يتصوره العقل بنفسه ليدرك موضوعه بالفعل وقيل ان المراد بها المعنى القائم بالنفس وهو ما يجده الانسان في نفسه اذا اخبر غيره او امره

هذه الكلمة تمتاز عن الصورة المعقولة التي تعين العقل للفعل فالصورة بمنزلة مبدا لفعل العقل والكلمة حده او اخر ما يمكن للعقل ان يفعله او يجده في نفسه . ثم ان الصورة انما يجردها العقل الفعالي ويقدمها للعقل المتوسط اما الكلمة فتولد في نفس العقل المتوسط بتوسط العقل المتوسط والصورة المعقولة ومن ثم قد جرت العادة بان يسموا الصورة المعقولة صورة مرتسمة والكلمة صورة ملفوظة

٣٠٩ قضية : ان الادراك لا يمكن جلاؤه بدون الكلمة وسببه ان الادراك لا يقتضي حضور الموضوع فقط واتحاده بالعقل كبدا بعين على تهوي الادراك انما يقتضي ايضاً حضوره الذاتي

الذي يقوم به آخر فعل الادراك . قال القديس توما : ان فعل التعقل يتم كله في العقل نفسه فان التعقل نوعان خارجي وباطني فالخارجي ما ينتقل من الفاعل الى المفعول والباطني ما يتم كله في نفس الفاعل كالاتحاد والتعقل والارادة . والحال ان الموضوع المدرك بالفعل لا يمكن لحضوره في العقل بحيث لا يكون ذاتياً منضماً اليه الا بتوسط الكلمة فالادراك لا يتم الا بها . اما الصغرى فبيانها ان الموضوع لا يكون في العقل بذاته باعتبار طبيعه وحقيقته لوجوده والحالة هذه في الخارج عن العقل فاذن كما انه لا بد من صورة معقولة لتمثيل الموضوع في العقل وجعله جسداً يحركه الى الادراك كذلك لا بد للعقل من ان يصنع لنفسه صورة اخرى تمثل له الموضوع كأنه مدركاً بالفعل وهذه الصورة هي التي يمجدها العقل في نفسه فهي اذن ضرورية

المبحث الثالث

في افعال القوة العاقلة

قد تكلمنا الى الان عن فعل العقل الذي به يدرك اولياً وبلا واسطة موضوعه الخاص اي حقائق الاشياء مجردة عن اللواحق المادية غير ان العقل بعد خروجه عن القوة وقيامه سيف الفعل يستم افعالاً اخر لا بد من بيانها فهو يدري انه يدري ويحكم ويبرهن ويتذكر فهذه افعال أربعة تشرع في توضيحها واحداً واحداً

الفصل الاول

في الحس الباطن او الوجدان

٣١٠ قد اجمعوا على ان المراد بالوجدان ما يحمده كل انسان من نفسه عقلياً صرفاً كان كاحوال نفسه او بواسطة قوة باطنية . اما معناه الخاص فهو ما يجده المرء من احواله الذاتية حسية كانت او عقلية بحيث تدرك النفس ما يحدث فيها . اما الشعور فيختص بالحس المشترك . وقد يسمون هذه القوة ضميراً وهو قوة مخلوقة داخل الانسان للتمييز بين ما يجوز عمله وما لا يجوز اما بحثنا فليس فيه فائده من المسائل التي تتحرى بيانها في الحكمة العملية

اعلم ان هذا العقل ينقسم الى عقل بالملكة وعقل بالفعل . اما العقل بالملكة فيراد به ادراك النفس ذاتها وافعالها لكن ليس من حيث انها تدرك ذاتها بالفعل بل من حيث انها حاضرة لذاتها فهي مهيأة لادراك ذاتها كأنها مبدا افعالها كالانسان العالم وان لم يفكر فيما يلهمه فيسمى عالماً وعليه فيكون هذا الفعل ممكناً للنفس من ادراك وجودها . اما العقل بالفعل فيمكن المرء من عقل وجود نفسه بالفعل قال القديس اغوستينوس . ان العقل بالفعل هو ما به يرجع الانسان الى تصور ذاته فيتمثلها امام اعينه . وقال القديس توما مفسراً . اما المراد بالعقل بالفعل ما ملخصه . تدرك النفس اولاً موضوعها المعقول الخاص بها اي الماهية الموجودة في المادة الجسمية ثم تدرك الفعل الذي

به تدرك الموضوع وبهذا العقل تدرك ذاتها لأن من يدرك انه يدرك
 يدرك ايضاً انه موجود وعليه فيتضح ما معنى ان النفس تدرك ذاتها
 بحضورها لذاتها اذ من المقرر ان النفس بتوسط العقل بالفعل تنظر
 انها غير موجودة في شيء بتوسط بينها وبين ذاتها بل انها تنظر في ذاتها
 برجوع ساذج على ذاتها

٣١١ قضية . هذه القوة نسميها حساً باطنياً لا يمتاز عن العقل
 وسببه . انه لا حاجة الى وضع قوة خصوصية في النفس لجلاء
 ادراك بعض المواضيع اذا امكن ردّ هذه القوة الى قوة سبقت معرفتها
 والحال ان ما يدركه الانسان بالحس الباطن بالفعل كان او بالملكة
 يرُدُّ الى العقل فالحس الباطن اذن ليس بقوة خصوصية يمتاز عن
 العقل اما الصغرى فيؤيدها أولاً . ان العقل بالملكة انما يقوم بحضورها
 لذاتها لانها عاقلة فرجع هذه القوة اذن للعقل . ثانياً . ان العقل
 بالفعل ينشأ عن رجوع النفس على ذاتها وهذا الرجوع لا يتم الا لانها
 عاقلة فرجعها اذن الى العقل

٣١٢ اما ما يختص بموضوع الحس الباطن فلا بد فيه من رعاية
 اربعة اشياء اولها . هل ان موضوع الحس الباطن هو افعال النفس
 فقط او النفس ايضاً التي هي موضوع هذه الافعال . ثانياً . هل
 يوجد ادراكات لا تتصورها النفس او ليس لها فيها تعقل . ثالثاً . هل
 ان هذه القوة تمكن النفس ايضاً من ادراك افعال الارادة .

رابعها . كيف تحصل النفس على معرفة الجسد المتحدة به ومعرفة
الافعال الحيوية ونحن نفصل ذلك بما نضمه من القضايا الالية
٣١٣ قضية ١ ان النفس بتوسط الحس الباطن لا تدرك افعالها
فقط بل ذاتها ايضاً

هذه القضية نقض ما يذهب اليه بعض الفلاسفة من ان النفس
لا تدرك الا افعالها فقط . اما هذه القضية فتؤيدها اولاً . بحضورها
لذاتها في ذات جوهرها لانه مبدا افعالها وعليه فلا تكون مؤهبة
لادراك افعالها فقط بل لادراك ذاتها ايضاً . ثانياً برجوعها على ذاتها
وهذا الرجوع لا يجري على افعالها فقط بل على ذاتها ايضاً لانها مجردة
عن المادة وقائمة بذاتها لا بغيرها والحس الباطن واسطة

٣١٤ وذهب اخرون الى ان النفس انما تدرك وجودها بتوسط
الحس الباطن لا طبيعتها وصفاتها لتوقف ادراك هذه على قوة
البرهان لان النفس من كونها تدرك انها تدرك الطبائع الكلية
للأشياء فانها تستم صوراً بها تدرك ان هذه الصور هي مجردة عن
المادة وعليه قال القديس توما . ان النفس انما تدرك ذاتها بصورة
معقولة كادراكها باقي الأشياء وان هذه الصورة ليست صورة فيجردتها
عن ذاتها بل صورة نفس الموضوع الذي تدركه . وليس المعنى ان
هذه الصورة المعقولة هي مثال النفس بل ان النفس بمراعاتها طبيعة
الصورة المنزعة عن المحسوسات تجد طبيعة ذاتها التي ترتسم فيها تلك الصورة

٣١٥ قضية ٢. لا يستحضر العقل دائماً جميع ادراكاته بالفعل بل بالملكة

هذه القضية تشمل جزئين اما الاول فيبانه : ان الحس الباطن بالنظر الى ما ييديه من الافعال العقلية انما يتم فعله من جهة ان الارادة تحمل العقل على التفكير ولكن الارادة لا تحمل العقل من الضرورة بل على سبيل الاختيار فادراك الادراكات اذن لا ينطبق على النفس من الضرورة . ولكن ما لا ينطبق على غيره من الضرورة انما ينطبق عليه بالعرض وما ينطبق بالعرض لا يكون خاصة ذاتية فالعقل اذن لا يستحضر ادراكه دائماً بالفعل . واما الثاني فيبانه . ان العقل بالملكة انما يتم بحضور النفس لذاتها وحفظها لما تقبله من صور الاشياء والحال ان النفس حاضرة دائماً لذاتها حافظه لما تقبله من الصور فتدرك النفس اذن بالملكة جميع ادراكاتها

٣١٦ اما اذا بحث عن الاحساسات فتحل المسئلة على هذا الوجه ان النفس تدرك بتوسط العقل بالملكة جميع احساساتها كما قدمناه في الجزء الثاني من هذه القضية . اما ادراك ذلك بالفعل فانما يتم مع تمثل المحسوسات على اننا نتمثلها بتوسط الحس المشترك والحس المشترك انما يفعل بالاشترك مع الحواس الظاهرة لانه مبداها والحد الذي تنتهي اليه فتدرك اذن مع المحسوسات ما تبديه هذه فينا من الادراكات الا اننا لا ندرك جميع ذلك بالفعل اذ لا بد للخيال من ان ييدي ما يحفظه

من الصور ولذا كره ان تذكر ما يديه الخيال من هذه الصور نفسها
ولكن هذا الابداء لا يتم دائماً فلا ندرك اذن بالفعل جميع ما يطرأ
علينا من الاحساسات

٣١٧ قضية ٣ - ان العقل لا يدرك فقط بتوسط الحس الباطن
افعاله الخاصة بل افعال الارادة ايضاً

وذلك ان العقل يتضمن في ذاته ما هو للارادة لأن كلاً من
العقل والارادة قائم في موضوع واحد هو النفس . والعقل هو المبدأ
الذي به تريد الارادة ما تريد كما سيأتي بيانه ولكن ما يتضمنه العقل
في ذاته فهو يدركه فالعقل اذن لا يدرك ذاته فقط وما له من الافعال
بل الارادة ايضاً وما لها من الافعال

٣١٨ قضية ٤ - ان النفس تعرف بالملكة الجسد المتحدة به واللس
المتفعل يحملها تعرفه ايضاً بالفعل

اما الجزء الاول فسيبه - ان النفس مهيأة من طبعها لا يدرك
ذاتها بمقتضى ما هي عليه ولكن النفس تتحد بجسد وتشاركه في الوجود
فتدرك اذن انها متحدة به وعليه فلها ان تحصل على معرفته بالملكة .
واما الجزء الثاني فبيانه - ان الجسد يتأثر بما يرد عليه من التأثيرات
الخارجية والانتفعالات الباطنية وعليه فيمكن للنفس واللس واسطة
ان تدرك بالفعل ما يتم في جسدها من التأثيرات والانتفعالات . ومن
المحال ان تدرك ما يعتري جسدها من التأثيرات من غير ان تشعر

به بالفعل فتحصل النفس اذن على معرفة جسدها بالفعل بما بيديه اللسان
فيها من التأثيرات بتوسط الاتفعال

٣١٩ قضية ٥٠ - ليس للنفس ان تعرف افعالها الحيوية الا على
سبيل الاختبار

هذه القضية تشتمل على جزئين اما الاول فثبتته ضد ما ذهب
اليه جماعة من المتأخرين . من المقرر لدى الجميع ان الانسان انما
يمكنه ان يفعل تلك الافعال المدركة بذاتها والناشئة عن الادراك لأن
النفس انما تعدّ مدركة اذا ما ادركت انها تدرك ولكن الافعال الحيوية
لا هي دراية بذاتها ولا تتشأ عن ادراك لانها شبيهة بالافعال المادية
عن كل ادراك كالاغشاب فلا يمكنها اذن ان تدرك بالحصر افعالها
الحوية . الا انها تدركها على سبيل الاختبار لأنها تعرف بالملكة
جسدها من ديمومة حضورها فيه وتعرف بتوسط الحواس ما تستشعره
من الافعال حسية كانت او حيوية . وعلاوة على ذلك فانها
بتوسط اللسان المتفعل تشعر بالفعل وتذكر ما يبدو في الجسد من
التأثيرات وهذه التأثيرات تقوم على الخصوص بالافعال الحيوية
وعليه فانها تدرك هذه الافعال الحيوية على سبيل الاختبار
ليس غير

الفصل الثاني

في الحكم

٣٢٠ اعلم ان العقل البشري من اصل فطرته قاصر عن ادراك جوهر الشيء وصفاته معاً من اول فعل يستمه وعليه فانه يستوعب ما للشيء من التصورات والصفات ثم ينظر فيما بينها وبين الجوهر من الاتفاق او التنافر فيأتي بفعل سموه حكماً او تصديقاً اما هذا الحكم او التصديق قبيانه في المنطق . فاذا قيل . الصبر محبوب وان لا نعلم كيف يكون ذلك فيؤتى بتصوّر آخر وهو الفضيلة ويقال . الفضيلة محبوبة والصبر فضيلة فالصبر اذن محبوب

واما المسائل التي تختص بطبيعة الحكم من حيث انه قوة فاخصها ثلاث وهي اولاً . هل يختص الحكم بالعقل او بالارادة . ثانياً . هل يتم جميع الاحكام بمقابلة الحدود او هل يوجد بعض احكام غريزية . ثالثاً . بماذا تثقوّم حقيقة الحكم أي مقابلة الحدود ام في الايجاب والسلب

٣٢١ قضية ١ . الحكم فعل العقل لا فعل الارادة

وسببه . ان الحكم موضوعه الحق والحق موضوع العقل لا الارادة لأن موضوعها الخير فالحكم اذن فعل العقل لا فعل الارادة لاخلاف كل من مواضعها . هذه القضية تنقض ما يملأه البعض الذين يوقفون الاحكام على فعل الارادة

٣٢٢ ويقال - ان النفس في كل حكم تستسهل انما تسلم بمحقيقة ما
او تنفر عن كذب ما ولكن التسليم بشيء او النفور عنه هو ذات
الاذعان له او رفضه والحال ان الاذعان للشيء او رفضه انما هما فعلا
الارادة لا العقل فالحكم اذن فعل الارادة

ويجب بتسليم الكبرى وتميز الصغرى بان الاذعان او الرفض
هما فعلا الارادة فقط منكر . بانهما فعلا الارادة والعقل معاً على ما هما
من الخصوص والعموم مسلم . ونكر النتيجة . اعلم ان الاذعان
والرفض لا يختصان بالارادة فقط بل بالعقل ايضاً لانه كما ان الارادة
تذعن للخير وترفض الشر كذلك العقل فانه يذعن للحق ويرفض
الكذب ولكن لا يلزم عن ذلك (اي عن كون الاذعان والرفض
لا يختصان بالعقل فقط بل بالارادة ايضاً) انه ينبغي ترجيعهما الى
الارادة وقصرهما عليها لأن وجود كل من الاذعان والرفض في الحكم
مخالفًا لوجودهما في الارادة ومن ثم الخصوص والعموم لأن ما ثبته او
تنفيه النفس في الحكم انما ثبته او تنفيه لانها تدرك انطباق المحمول
على الموضوع كقولك الفضيلة محبوبة فالمحبوبة تنطبق على الفضيلة
بخلاف قولك الرذيلة محبوبة او عدم انطباقه . وتريد شيئاً او ترفضه
لانها تنسب الى ما يبيده العقل انه يوافقها او لا يوافقها وعليه فيكون
مرجع الحكم الى العقل لا الارادة

٣٢٣ قضية ٠٢ ان العقل يستم الاحكام بمقابلة الحدود لا بالتريزة

ولا يمكن لهذه الاحكام ان تكون غريزية ونسبية سماع
 هذه القضية تشمل جزئين فالاول ينقض ما يذهب اليه بعض
 المتأخرين مثل ريدو من ان الاحكام الاولية كالجود الثاني ووجود
 الاجساد والمبادي الاولية انما تم بطريق الفريزة لا بطريق المقابلة .
 وبيانه - ان الاحكام الفريزية انما تم بديها كما يتم ذلك عند البهائم
 من غير ادراك ما بين الحدود من الاتفاق او التناقى فالعصفور يعمل
 عشه يحكم الفريزة لا يحكم عقل يحطه يدرك ما بين تلك المواد من الاتفاق
 او التناقى لانه يصنع دائما على وتيرة واحدة . اما الاحكام النسبية
 فتم بادراك ما يعرب عما بين الحدود من الاتفاق او التناقى وهي
 النسبة الحكيمة ولكن الانسان من خصائصه ان يحكم على الاشياء
 بحيث يدرك ما بين الحدود من الاتفاق او التناقى فيمكن من الاصابة
 فيما يأتي به من الاحكام فالاحكام اذن التي يستعملها الانسان انما هي
 نسبية لا غريزية

اما الجزء الثاني فينقض ما ذهب اليه روسمينو من ان هذه
 الاحكام انما هي نسبية وغريزية معا وبيانه - ان الحكم الفريزي كبقا
 تصورت حدوثه يلزم دائما عن ضرورة الطبيعة ومن ثم يورزه العقل
 بديها عملاً بحث الطبيعة واغراءها لان الفاعل من ضرورة الطبيعة
 انما يتعين للفعل بما هو في الطبيعة ولكن التقابل لا يكون بديها من
 اصل طبع النفس لتوقفه على فعل العقل الذي يقسم الحدود ويجمعها

فكل حكم غريزي اذن كيفما تصورت حدوثه لا يمكن ان يكون
نسبياً

٣٢٤ يؤخذ من هذه القضية ان اول افعال العقل انما هو
التصور لا التصديق او الحكم لأن الحكم نسبي ونحن لا يمكن لنا ان
نتناسب الحدود ونقابل ما بينها قبل ان نتصورها وتذكرها فتصور
الحدود اذن يسبق الحكم ضرورة وان كانت الاحكام الحية فان لم
نتصور ما هو الكل وما هو الجزء كان لا يمكننا ان نحكم بان الكل
اعظم من جزءه

٣٢٥ قضية ٣ - ان جوهر الحكم لا يقوم بمقابلة الحدود انما
يقوم على الخصوص بالاجمال والسلب

وسببه - ان التقابل انما يضع حداً بازاء حدى من غير ان يدرك
ما بينها من الاتفاق او التناقض ولكن من المحال ان يتم الحكم بشئ ادراك
ما بين الحدود من الاتفاق او التناقض فالحكم اذن لا يقوم بمقابلة الحدود
بل بفعل به يتمكن العقل من ادراك ما بينها من الاتفاق او التناقض
ولكن العقل يوجب عندما يتعقل ان ما يدركه من الصفات انما
ينطبق على الموضوع ويسلب عندما يتعقل خلاف ذلك فالحكم اذن
انما يقوم على الخصوص بالاجمال والسلب انما يقابل الحدود فواسطة
تعاون العقل وتمكنه من تثمين الحكم وابعازه - وسوف نقف في علم
المنطق على بيان ذلك

الفصل الثالث

في البرهان

٣٢٦ لا ينبغي ان النفس البشرية لما كانت قاصرة من ذات طبعها عن ادراك الحقائق دفعة واحدة كان ما لها من التصور والحكم البسيط لا يكفيها مؤنة في استنباط الحقائق والوقوف عليها فتحتاج والحالة هذه الى فعل به تؤلف بين المعاني وهو الانتقال الفكري الذي نمبر عنه بالبرهان كما يأتي بيانه في المنطق الا انه لا بد هنا من رعاية امور ثلاثة . اولها . هل ان العقل والانتقال الفكري قوتان مختلفتان او قوة واحدة . ثانيها . هل يختلف العقل النظري عن العملي . ثالثا . ماذا يراد بالعقل الاعلى والعقل الاسفل

٣٢٧ اخذ بعض الفلاسفة الحديثين عن كنيوس فذهبوا الى انه لا بد من التمييز بين العقل والانتقال الفكري ويعبر العرب عنه بالحجي وهذا باطل كما نبينه في القضية التالية

قضية . ان العقل والحجي ليسا قوتين للادراك بل قوة واحدة لما اسبان

وذلك ان الحجي لا يتعذر عليه ترجيع موضوعه وفعله الى موضوع العقل وفعله . ولا هو قوة مختلفة عن العقل بالتنوع وعليه فلا يكون قوة متميزة عن قوة العقل اما ترجيع موضوعه وفعله الى العقل فواضح بدليل ان موضوع الحجي انما هو المعلوم نظير موضوع

العقل على ان البرهان هو الانتقال من مدرك الى اخر طلباً لادراك الحقيقة الموهومة . والحال ان المعلوم باعتبار معلومته انما يتجه الى القوة الدركية باعتبار تجرده عن اللواحق المادية فموضوع الحجي اذن والعقل هو واحد بالتوع . اما الاختلاف بين الحجي والعقل في ادراك الحق انما يتوقف على ان العقل يدركه بلا واسطة والحجي بواسطة فيؤخذ من ثم ان هذا الاختلاف انما يشبه الاختلاف الذي بين الحركة والسكون فالادراك بالعقل هو سكون النفس البشرية وبالحجي حركتها والحال ان الحركة والسكون يرجعان الى مبدا واحد لثبتهما على طبيعة واحدة ففعل العقل اذن لا يختلف عن فعل الحجي اي ان العقل والحجي لا يختلفان بالتوع

٣٢٨ يؤخذ من ثم ان العقل والحجي قوة واحدة لا اثنتان غير ان هذه القوة سميت عقلاً لاشتقاقها من العقل بمعنى الربط والاحكام وعليه قول بعض الحكماء : اذا عقلك عقلك عما لا ينبغي فانت عاقل ولكن مها كان اشتقاقه فالفهوم به ما يعقل به المرء حقائق الاشياء . واما الحجي فسمي بذلك لاصابة الحجة به والاستظهار على جميع المعاني ويسمى برهاناً لاقامة الدليل . والانتقال الفكري لانتقال العقل من المعلوم الى المجهول ولا مشاحة في الاصطلاح

فصل

٣٢٩ اما ما يختص بالمسألة الثانية فلا بد أولاً من يأت ما
المراد بالعقل النظري والعملي . اعلم ان المراد بالعقل النظري محض
ادراك الحق بقطع النظر عن كيفية العمل به وبالعقلي ما يقابله وهو
النظر الى الحق من حيث ثقله بكيفية العمل

٣٣٠ اعلم ان العقل العملي يختص بالمبادي الكلية بالاعمال
فيستتم اذ ذاك الاحكام الجزئية التي تمكنه من التمييز بين ما يكون
مستقيماً او غير مستقيم . قال القديس توما ما ملخصه : ان النفس
عند تأليفها هذه الاحكام الجزئية تأتي بقياس فتجعل محل الكبرى
المبدأ الكلي ومحل الصغرى ما تمثله من الصفة الخاصة بالموضوع
والنتيجة يتم بها الحكم الجزئي الذي يمكن العقل من تخصيص المبدأ
بالصفة التي يدركها او من ترجيع الصفة الى المبدأ الكلي فيتم الحكم
حينئذ بالعمل به او نفيه مثال ذلك يلزم الابن ان يكرم والده والحال
انا ابن ويطرس والد فيلزمني اذن ان اكرم بطرس فالكبرى تشير الى
مبدأ كلي والصغرى تتضمن صفة البنوية في والابوية في بطرس
والنتيجة حكم يخص المبدأ الكلي بما في وفي بطرس من الصفات
٣٣١ فاذا تقرر ذلك تنقض بالقضية التالية ما يذهب اليه بعض
الحكماء من ان العقل النظري والعملي هما قوتان ممتازتان

قضية . ان العقل النظري والعملي ليسا قوتين مختلفتين بالنوع
 وسببه ان الفصل الذي يطرا على الموضوع على سبيل العرض
 لا يأتي بقوة تختلف عن تلك التي يترتب عليها الموضوع نفسه والحال
 ان تخصيص معرفة الحق بالعمل لا يتعلق بذاته بمعرفة الحق بل
 بالعرض لتتبع المعرفة بفعل العقل النظري وعليه فلا يكون العقل
 العملي قوة تختلف عن العقل النظري بل بعض امتداده الى العمل
 فاذا قلت اكرم اباك وامك فهوذا حكم عملي الا انه متوقف على حكم
 اخر نظري وهو : لأنهما علة وجودك وعليه فلا يكون طلب الاكرام
 الا نتيجة عما سبق العقل وادركه

٣٣٢ بقي ان نوضح ما الفرق بين العقل الاعلى والاسفل لكثرة
 وروده في اقوال الاباء والفلاسفة الجدلّيين

اعلم ان المراد بالعقل الاسفل ما يراعي حقائق الاشياء من حيث
 وجودها في الاشياء الزمنية التي تغتورها العوارض والتغيرات .
 وبالاعلى ما يراعي حقائق الاشياء من حيث رجوعها الى الحقائق
 الازلية التي لا يشوبها تغيير . تلك التي كانت في العقل الالهي صورة
 لتكوين الكوائن طراً فالعقل الاسفل يقضي بالامثال مثلاً الى اواخر
 الولاة كما يقتضيه نظام الهيئة الاجتماعية والعقل الاعلى يقضي ايضاً
 بذلك لكن من حيث ان الله سبحانه يقضي به وهو رب الهيئة الانسانية
 وحافظها . وقد سموا العقل بالاسفل لتوقف مداره على مراعاة الاشياء

المسافة وهي احط مراتب . وبالاعلى لتوقفه على مراعاة الحقائق الازلية
والمبادي الضرورية التي لا يعترها تغير

٣٣٣ قد نبه القديس توما على ان العقل الاعلى وان كان اشرف
اصلاً واسمى مرتبة من العقل الاسفل الا انه ليس بأسبق فعلاً لأن
ادراكات النفس البشرية انما تبتدي من المحسوسات ولا نتمكن من
ادراك الازليات الا بتوسط الزمانيات التي ندركها بما لنا من الحواس
وعليه فنقول أولاً .

ان العقل الاعلى والاسفل ليسا قوتين مختلفتين بالنوع
اعلم ان تحت موضوع العقل الاعلى والاسفل اعتبارين الواحد
مادي والاخر صوري فالاعتبار المادي ينشئ خلافاً بينها لأن
موضوع العقل الاعلى ضروري سرمدي لا يعتريه تغير وموضوع
العقل الاسفل عرضي يقتبس معارفه عن اشياء يعترها التغير والفساد
اما في الاعتبار الصوري فيتفقان بدليل اجتماعهما في المفهوم لأن
الاشياء الزمنية لا يدركها العقل الاسفل الا مجردة عما لها من اللواحق
المادية اي بماهياتها وهي ضرورية ازلية لا يشوبها تغير وعليه فانهما
يتفقان في المفهوم

٣٣٤ واعلم ايضاً ان النفس كما انها تصعد من ادراك المعلول الى
ادراك العلة وتنزل من ادراك العلة الى ادراك المعلول طلباً لتمكين
ادراكها كذلك تصعد عما تدركه من الحقائق بالمبادي الطبيعية الى

الحقائق التي تُدرَكها بالبادي الازلية وتنزل منها الى الحقائق التي
تدرَكها في الاشياء الزائلة طلباً لتمكين الحكم عليها ومن ثم يكون استعمال
العقل الاعلى والاسفل بالصعود والنزول ولكن الصعود والنزول
الليذان يتم بهما ادراكنا انما يخصان بقوة واحدة وعليه فيكون العقل
الاعلى والاسفل قوة واحدة

٣٣٥ ثانياً - ان العقل الاعلى ليس في الخارج عن النفس
او فوقها

وسببه - ان العقل الاعلى والعقل الاسفل انما هما قوة واحدة
كما بيناه انما وعليه فكما ان العقل الاسفل ليس فوق النفس او في
الخارج عنها كذلك العقل الاعلى ليس فوقها او في الخارج عنها
فيستطوع الحالة هذه ما يذهب اليه بعض الحكماء من ان العقل الاعلى
انما هو واسطة بها يشترك العقل الالهي في العقل البشري . وما يذهب
اليه الانطولوجيون من ان العقل الاعلى انما هو العقل المطلق اي
العقل الالهي نفسه

٣٣٦ لا يخفى ان الفلاسفة الذين تنقض مذهبهم انما يقولون
في فوقية العقل الاعلى لانهم يزعمون ان المجتمع التغير لا يمكن ادراكه
بالنفس البشرية القابلة للتغير ولكن ساء ما يزعمون لانه ليس من
المجتمع فقط بل لا بد للنفس البشرية ان تدرك المجتمع التغير بقوة
قابلة للتغير . فما ذهب اليه اذن هؤلاء الفلاسفة باطل بدليل ان

النفس لا يصادها ادراك المتغير بقوة قابلة للتغير لانها لا تبدع شيئاً عندما تدرك صفات الاشياء بل تكشف عنها فقط وتستجليها وهذه الوسطة لا يتد من كونها قابلة للتغير لانها ذاتية للنفس والنفس قابلة للتغير وهي تدرك وتدري وتعلم انها تدري

تتيه . ما نسميه العقل الاعلى يسميه العرب العلم الاعلى والاخر العلم الاسفل واظنهم احق بما سموه واصوب لأن المراد به واسطة الاطلاع على حقائق الاشياء لا التعقل نفسه ولم فيه اقوال كثيرة ليس محل استيفائها الان

الفصل الرابع

في الذاكرة العقلية

٣٣٧ - قد اسلفنا انه لا بد للنفس من قوة نفسانية تذكرها ما تدركه القوة الفاعلية من المعاني فتحفظه كذلك لا بد لها ايضاً من قوة عقلية تتذكر معاني المعاني وتحفظها لأن النفس لا تدرك الاشياء فقط بل تستحضر ما ادركته منها وتعرفه . قال القديس بوناوتورا : ان في الذاكرة العقلية فعلين الواحد به تحفظ النفس صورة ما تدركه والاخر به تتذكر ما ترسمه فيها تلك الصورة فالاول ينزل وجوده في النفس منزلة الملكة لأن اشارته الى الحالة اولى منها الى الفعل والثاني منزلته منزلة الاستعمال لأنه يمكن النفس من استعمال الذاكرة . ثم الاول يتم بمزول عن اثر الارادة والثاني لا يتم الا بتوسط التفكير وهو

بعض الافعال العقل

٣٣٨ قضية : ان الذاكرة ليست قوة تختلف عن العقل بل هي
بعض افعال العقل

هذه القضية تنقض ما يذهب اليه لقيف الفلاسفة الحديثين
وسببه ان فاعلي الذاكرة وهما الحفظ والاستحضار انما يمكن اخذ اصلهما عن
العقل نفسه لأن حفظ الصور العقلية ينطبق على العقل كل الانطباق
كما نبه اليه القديس توما بدليل ان العقل المتوسط لما كان اثبت طبيعة
من الحواس كان ما يقبله من الصور اقوى ثباتاً واجلي بياناً ومن ثم
كانت الصور تستمر فيه محفوظة اكثر مما تستمر في القوة النفسانية
ثم للعقل قوة يرجع بها على ذاته فيستحضر ما استمه من الافعال
وهذه الافعال موجودة في زمان ما فكما يمكنه اذن ان يدري انه يدري
الان كذلك يمكن له ان يدري انه قد درى من قبل

٣٣٩ ومن ثم نفهم لماذا تمد الذاكرة الحسية قوة خصوصية
بخلاف الذاكرة العقلية لأن القوة تنقوم بالموضوع الذي يتجه اليها
بذاته لا بالعرض والحال ان الماضي من حيث انه ماضٍ انما هو
جزئي معين يتجه بذاته الى القوة النفسانية اما الى القوة العقلية فلا
يتجه اليها الا بالعرض لأن موضوعها شيء كلي غير معين فلا تقوم
اذن قوة خصوصية

المبحث الرابع في القوة الباعثة

٣٤٠ يراد بالقوة الباعثة ما به تميل النفس الى ما تدركه بتوسط
الحس والعقل او تعرض عما تدركه بمقتضى ما ترى فيه من النفع او
الضرر فلا بد من التكلم عن هذه القوة عقيب تكلمنا عن القوى
الدراكة كما يقتضيه سياق الحقيقة ونظامها

الفصل الاول

في القوة الباعثة بالاجمال

٣٤١ قد عرّف القديس توما القوة الباعثة بانها ميل الشيء
وترتيبه الى ما يلائم او ميل يعتصم به الشيء طلباً لما يجده فيه من
الكمال الملائم وهذا التعريف يشمل ايضاً الاعراض عن الضرر لأن
الشيء انما يعرض عن الضرر ويتجنبه بذات المبدأ الذي يستميله الى
طلب النفع اذ الغاية من ذلك طلب الملائم وهذا يتم بالاعراض عن
الضرر ايضاً

٣٤٢ اعلم ان الضرر شر والشر لا يقع بذاته تحت ميل اذ ليس
فيه ما يكون ملائماً فتعرض عنه جميع الكائنات من النبات والحيوان
والانسان غير ان الشر قد يصاحبه خير او نفع فيمال اليه بمعنى ان
النفس تميل والحالة هذه الى الخير او النفع التحد به الشر لا الى الخير
الذي يسلبه الشر فالاسد مثلاً يقصد القوت باقتراسه الابل والقوت

يتحد به قتل الحيوان

٣٤٣ القوة الباعثة نوعان . مستفادة وطبيعية فالمستفادة هي
 قوة تحرك النفس بما يحده كل احد من المعرفة في ذاته على ان الميل
 في الخلائق العاقلة انما يلي المعرفة . والطبيعية قوة تصوب ما لا يعقل
 نحو غايته بميل قد خصه الله به بحيث ان ادراك الموضوع الذي يرغب
 فيه لا يكون فيه بل في الله سبحانه الذي ربه على غاية تختص به
 وعليه فلا تكون الباعثة قوة نوعية بل قوة مشتركة بين قوى النفس
 كافة لأن هذه القوى من كونها طبيعية لا تخرج عن مواقف
 الطبيعة . والباعثة تبعثها على تميم افعالها بمقتضى ما تحمل الفطرة اليه
 ٣٤٤ اما القوة المستفادة فضرمان . نفسانيه وعقلية لأن عليها
 لتوقف كل معرفة تحمل اليها الباعثة فالباعثة النفسانية قوة تمسك
 الفاعل من ادراك الموضوع والميل اليه على غير علم منه بما يجعله
 يميل اليه . واما الباعثة العقلية فتمسكته من ادراك الموضوع وملائمته
 لطبعه فيؤخذ من ثم اولاً . ان الباعثة النفسانية تختص بالبهائم ايضاً
 لأن البهيمة انما تشتهي ما تراه مفيداً لنفسها ليم بها ملاذها وهي لا تدري
 لاي سبب تشتهيه وقيل اليه . ثانياً . ان الباعثة العقلية تختص
 بالخلائق العاقلة لأنها تميل الى الموضوع وتدري لما اذا تميل اليه .
 ثالثاً . ان كليهما في الانسان لأنه يملك كلتا المعرفتين النفسانية والعقلية
 والنفس مبداها

تنبيه . كثيراً ما يصادف ان يكره العقل ما يلتذ به الحس وعكسه كالمريض فانه يكره الدواء لمرارته مثلاً ويميل اليه لما يتناه من العاقبة

الفصل الثاني

في القوة الباعثة النفسانية

٣٤٥ اعلم ان المراد بالقوة الباعثة النفسانية ما يحمل النفس على التحريك طلباً لما يلائمها من النعم او دفعاً لما ينافرها من الضرر بمقتضى وروده على الحواس وانت خبير بما يصيب الانسان من اللوعة احياناً فيجهد اذ ذلك في دفع ما يكون عليه من سوء الحال والحصول على المناء وسعة الحال فتتم ملاذه

٣٤٦ فداجم الحكماء على ان هذه القوة تنقسم الى شهوية وغضبية فالشهوية قوة تحرك النفس طلباً لتحصيل شيء ملائم تستلذ عنه الحواس سواء كان ذاك الشيء نافعاً بالنسبة اليه في نفس الامر او ضاراً . والغضبية تعملها على التحريك طلباً لدفع شيء منافر عنه المدرك ضاراً كان في نفس الامر او نافعاً ولكن لما كان الحرب مما ينافر (وهو الضرر) يتعقب ذات الميل الى النعم كانت ذات دفع الضرر الذي تستلذ عنه الحواس مما يناط بالقوة الشهوية ايضاً . اما الشهوية فقايتها جذب المنافع وطلب الملاذ من المآكل والمشارب وغيرها وموضوعها اللذيد . واما الغضبية فالاقدام على الاهوال ودفع ما

بتصور الشهوة من الصعوبات والعوائق في تحصيل الملاذ وموضوعها
الصعب . فتنهني القوت مثلاً وتكره السم وتصدم ما يمتنع عن
طلب القوت وكره السم . ولا يخفى ان كلما اشتدت القوة الشهوية
طلباً للملاذ اشتدت النضية ايضاً دفعاً لما يتصب لها من العوائق ولا
تهدأ الا بدفع المهروب عنه وامتلاك المطلوب

٣٤٧ تنبيه : اعلم ان لهاتين القوتين افعالاً تختلف على اختلاف
ما لها من الحركات والادراكات على ان انواع الموضوع الذي غلب
اليه الشهوة وتدفعه النضية ثلاثة وهي الحاضر والماضي والمستقبل .
فالحاضر ما يستقبل النفس فتتضم اليه لما تجد فيه من التلذذ فتولد
فيها المحبة اما اذا عرضت عنه لأنه مؤلم فيتولد فيها البغض وبدأة
الحبة الموافقة ثم الميل ثم الموانسة ثم المودة ثم الهوى ثم الخلة ثم المحبة ثم
اشفق ثم الولة ثم العشق ثم التدله وهو ذهاب العقل من الهوى ثم
الهيام وهو ان يذهب على وجهه لطلب الهوى عليه

والماضي اما ان يرتاح القلب اليه بحصول نفع او توقعه فيتولد
الفرح او دفع ضرره فيتولد الحزن ولكل من هذين مراتب تختص به .
والمستقبل اذا هاج القلب اليه متحرراً الى المحبوب ولد الشوق والا
ولد الكره والذي يبيع القلب اليه اما ان يصعب الحصول عليه او
يستحيل فان كان الاول تولد الامل وهو اسكان القلب بحسن الوعد
او توقع الخير من عنده خير والا نشأ اليأس وهو ضد . والجراءة

تحمل على الاول والخوف ينشأ عن توقع الثاني فيربع فاعله فان
 امكن الاثر من موقعه فالغضب وان تعذر فالحجل والمذلة فاحص
 افعال القوة الباغثة اذن انما هي : المحبة والبغض والفرح والحزن
 والامل والياس والجرأة والخوف والغضب والمذلة وبين هذه كلها
 اطراف افراط وتقریط يكون بيانها في الحكمة العملية . ولا يخفى ان
 هذه الافعال تسمى حركات النفس او اهواءها او انفعالاتها او شهواتها
 او الامها وقد يسمونها ايضاً بالوجدانيات

٣٤٨ ان القوة الباغثة شهوية كانت ام غضبية هي لنا بالاشتراك
 مع البهائم غير انها تخضع في الانسان الى حكم العقل على ان كل احد
 يعتبر بنفسه انه قادر مثلاً على تحريك الغضب او تخميده مما يمثله
 من الموضوعات المختلفة ولكن لا يمكن للعقل ان يدبر دائماً هذه القوة
 على ما يختاره ويهواه لان المشاعر تؤثر فيها والمشاعر لا تتعلق تركيبها
 بالعقل ولا استعداداتها . ثم لان افعال هذه القوة انما تبدو احياناً
 على البداهة ناشئة عن الادراك النفساني ومن ثم فانها تسبق حكم
 العقل وتديره

الفصل الثالث

في الباعثة العقلية وهي الارادة واولاً في موضوعها

٣٤٩ قد اسلفنا ان الشهوة العقلية انما هي ميل النفس الى تحصيل
 الخير الذي يدركه العقل وقد اجمع الحكماء على ان يسموها ارادة

وعليه فتكون الإرادة ميلاً أو شهوة عقلية - ولا يصادم ما يزعم بعض الفلاسفة الحديثين بقولهم ان كل شهوة انما هي اضطرابية لا تنفاه الاضطراب عن كل ما هو عملي كما هي الإرادة

٣٥٠ أربعة اشياء يلزم مراعاتها بخصوص موضوع الإرادة اي بخصوص الخير الذي يدركه العقل.

اولها . ان موضوع الإرادة الخاص انما هو الخير المطلق اي الخير الكلي لان الكلي هو الذي يدركه العقل على الخصوص وعليه فلا تميل الإرادة الى احد الخيرات المعينة بل يمكنها ان تميل الى اي شيء كان لان كل شيء من حيث انه موجود انما يشترك في الخير العام اذ كل موجود خير هو

ثانيها . قولنا ان موضوع الإرادة هو الخير الذي يدركه العقل يشمل ادراك الخير الذي تميل اليه الإرادة بحسب ما ترى فيه الملاءمة التي له مع طبيعته الخاصة على ان الخير الذي يستحضره العقل تحت صورة الخير بمعزل عن الصورة الملائمة لا يحرك الإرادة ولا يحتملها

ثالثها . ان الخير الذي تميل اليه الإرادة قد يمكن ان يكون حقيقياً او وهمياً اذ يمكن للإرادة ان تميل الى شيء تظنه خيراً مع انه شر بالحقيقة لأن العقل يقدمه لها تحت صورة الخير فلا سبيل لنا والحالة هذه ان نقول ان الإرادة قد تميل الى الشر احياناً من حيث

انه شر لكونها لا تميل اليه الا تحت صورة الخير واسبابه
 رابعها : ان موضوع الارادة لا يقوم في الغاية فقط بل في
 الوسائط ايضاً المبلغة الى الغاية ألا ترى اننا نرغب في التنزه حباً
 بالحصول على العافية فالواسطة قد تسمى مراراً فرعياً والغاية مراداً
 اصلياً وعلّة الارادة لان الغاية هي سبب ارادتنا الوسائط لما فاذا اردت
 بناء بيت جمعت ما يلزمه من المواد

الفصل الرابع

في فعل الارادة اي الاختيار

٣٥١ قد عرفوا فعل الارادة اي الاختيار بانه فعل يصدر عن
 مبدا باطني مع معرفة الغاية فقولهم عن مبدا باطني يدل على ان فعل
 الارادة انما ينشأ عن ميل الارادة نفسها وقولهم مع معرفة الغاية يشير
 الى ان فعل الارادة انما يحمل على الموضوع الذي يدرك كغاية اي
 شيء يتجه اليه الفعل ويتم بسببه

الفعل الاختياري يضاده الفعل القسري والاضطراري فالقسري
 لا ينوب بالارادة فقط بل يصادم ميلها ايضاً كلافعال التي يجبر
 الانسان على اتمامها قسراً بفعل فاعل خارجي عنه كالاسير الذي
 يجبره الجندي الى الحبس قسراً والاضطراري ما لا يصدر عن
 الإرادة غير ان الارادة لا تضاد مجزأ كافعال القوى الطبيعية فان
 هذه الافعال لا تنشأ عن الارادة وهي لا تضاد مجزأ فالارادة

بالنسبة الى الفعل القسري يعبر عنها بقولك - اريد لا هذا اي اريد ان
لا يكون هذا - والى الاضطرابي بقولك - لا اريد هذا لتوقف الفعل
الاضطرابي على محض سلب الاختيار

٣٥٢ يؤخذ مما تقدم بيان ما الفرق بين الفعل الاختياري والخلقي
فيراد بالفعل الخلقى ما يصدر عن مبدا باطني مع تقدم معرفة تسؤل
ادراك الموضوع اما النسبة التى بين الموضوع والفعل فتبقى خفية
غير مدركة اما الاختياري فبخلافه لأن الفاعل يدرك ما بين الموضوع
والفعل من النسبة وكيف يترتب الفعل عليه فيتج من ثم أولاً - ان
الفرق بين الاختياري والخلقى انما ينشأ عن تقدم معرفة كاملة او
ناقصة - ثانياً - قد يكون الفعل الخلقى من افعال القوة الباعثة مجرداً
عن الارادة ومن افعال البهيمية ايضاً كجاء الكلب مثلاً عند سماعه
صوت صاحبه - ثالثاً - وعليه فقد ضل كوزينوس بزعمه ان الافعال
الخلقية انما هي افعال في غاية من الحرية بدليل ان كل فعل انساني
يكون لنا بالاشتراك مع البهيمية لا يمكن له ان يكون في غاية من
الحرية فيبعد اذن كل البعد ان تكون هذه الافعال اشد حرية
من سواها

٣٥٣ ثم ينقسم الفعل الاختياري الى صادر ومأمور فالفعل
الصادر يختمن بالارادة وينشأ عنها بلا واسطة لتعلقه بها كالارادة
والاختيار والرضى - والمأمور ما لئمه الارادة بتوسط القوى التى

تحرّكها فيخضع بالإرادة لا باعتبار صدوره عنها بذاته بل باعتبار
صدوره من قوى تحرّكها الإرادة كحركة اليد والرجل وهلم جرا

الفصل الخامس

في الاسباب التي تحرك الإرادة للفعل

٣٥٤ اعلم ان الحركة عبارة عن وجود الشيء في حالة عقيب
كونه في حالة اخرى اما هذا الوجود فلا بد له من فاعل موجود
بالفعل ينقله من القوة الى الفعل وحكم الإرادة حكم سائر القوى
النفسانية فهي بالقوة بالنظر الى تميم فعلها وعدمه بان يمكن لها ان تفعل
والا تفعل والى تعيينه بان تفعل هذا او ذاك وعليه فهي في الاحتياج
الى فاعل يجعلها على تميم افعالها وتعيينها . واقسام هذا الفاعل اربعة
الموضوع الذي يدركه العقل . والقوة الباعثة . والإرادة نفسها . والله سبحانه
والقضايا الآتية ناثيك بما ينبغي من البيان

٣٥٥ قضية ١ . ان الموضوع الذي يدركه العقل يحرك الإرادة

لتعيين الفعل

وسببه ان الافعال انما تعينها الموضوعات لأن الشيء انما
يكتسب نوعه عن الموضوع وموضوع الإرادة هو الخير الذي يدركه
العقل لانها ميل عقلي فالخير اذن الذي يدركه العقل يحرك الإرادة
ويتعينها للفعل

٣٥٦ قضية ٢ . ان القوة الباعثة قد تحرك الإرادة في بعض

من افعالها من جهة الموضوع

وبيانه ان الارادة انما يحركها الموضوع بما انه خير ولائها ولكن ادراك خير هذه صفته قد تغيره حركات القوة الباعثة لانه لا يتعلق دائماً بطبيعة الموضوع الذي يدركه العقل بل بما قد يصتري الانسان من الاحوال المختلفة فان ما يراه الغضوب ملائماً لا يراه مثل ذلك الرجل المني الاخلاق لما تحدته الشهوة من الخلف في الانفعالات وعليه فان الباعثة قد تحرك الارادة من جهة الموضوع في بعض من افعالها فيحدث ما يغير ادراك العقل للموضوع غير ان هذا التحريك لا يلحق جميع افعال الارادة لان منها ما لا يصتريه تغير كحجة العدل والحق وغيرهما . ولا قصداً بل تبعاً لتأثير الحواس عند تأثير الشهوة ٣٥٧ قضية ٣ . ان الارادة قد تحرك ذاتها لتتبع الفعل

وسببه . ان الارادة اذا نزعته الى غاية وعزمت على نواها حركت جميع قواها اليها لان منزلة الغاية لديها منزلة المبدأ لدى العقل فكما ان العقل عند احاطته بالمبدأ يحرك ذاته منتقلاً الى الاحاطة بالنتائج كذلك الارادة عند نزوعها الى غاية فتحرك ذاتها الى ارادة الوسائط واتخاذها فن نزعته نفسه مثلاً الى الصفحة اعلم فكمه في انتخاب وسائط تمكنه من ذلك اما هذا الانتخاب فلا يتم بمزول عن التروي بمفاوضة يعقدها العقل بشأنه وهذه المفاوضة انما تقضي بها الارادة على العقل لانها هي الطالبة فمن الارادة اذن يتبدى

انتخاب الوسائط فهي اذن تحرك ذاتها لتتبع الفعل الذي يمكنها من
تحصيل غايتها

٣٥٨ قضية ٤٠ ان الله سبحانه هو اول محرك للارادة
وسببه ٠ ان الارادة لا تقصد دائماً الغاية بالفعل كالصفة مثلاً
ولا تقضي دائماً بالفعل على العقل بالتروي والبحث عن الوسائط
ولكن الفاعل الذي يكون وقتاً بالقوة واخر بالفعل يحتاج الى محرك
يمكنها من ابراز فعل به تبديء ان تنجبه الى الغاية التي تقصدها وان
تطلب العلم بالوسائط التي تفاوض العقل بها تحصيلاً لغايتها وهذا
الفاعل لا يكون ذات الارادة بل لابد من كونه فاعلاً خارجاً عنها لان
فعل الارادة يستحيل بروزه بمعزل عن مفاوضة العقل وهذه المفاوضة
لا تتم بمعزل عن الارادة فلو كانت الارادة هي الحركة بذاتها نحو
هذا الفعل الاول لأقتضت مفاوضة العقل وهذه المفاوضة تقتضي
امر الارادة فيدور العمل ويتسلسل وهذا باطل فلا بد اذن للارادة
من فاعل في الخارج عنها يحركها الى الفعل الاول وهو الله سبحانه
وعليه فيكون الله سبحانه المحرك الاول لجميع الافعال لا الوحيد على
انه هو المبدئي الاول للحركة الاولى والارادة تستتم بمعية العقل سائر
الحركات ٠ وكل قول لا تنتهي غايته اليه سبحانه كان دائراً
ومتسلسلاً

الفصل السادس

في حرية الإرادة البشرية

٣٥٩ يراد بالحرية صفة ذاتية تنزه الإرادة عن الاقتصار في ابراز افعالها . والاقتसार نوعان خارجي وباطني فالخارجي ما يصدر عن مبدا خارجي مكرهاً الفاعل على فعل ضد ميله الخاص . والباطني ميل ذاتي يحمل الفاعل على الفعل من اصل طبيعته وقد سموه بضرورة الطبيعة فالاول تقابله الحرية عن الاقتसार والثاني الحرية عن رق الطبيعة فالاولى تنقض القوة الخارجة التي تكره الانسان على رغم ارادته على فعل ضد ميله الخاص . والثانية تنفي كل قوة خارجية كانت ام باطنية بحيث ان الإرادة تمتلك افعالها وتديرها كيفما شاءت وهذه هي حرية الاختيار والقضية الآتية تثبت بان للإرادة حرية لاختيار

٣٦٠ قضية : ان للإرادة حرية الاختيار في كلّه من افعالها

الخاصة والباطنة

والسبب على ذلك . ان فعل الإرادة لو صدر عن اقتसार لا اختيار لكان مما يلائم طبيعة الإرادة ويصادمها معاً فيلائم طبيعة الإرادة من حيث ميل الإرادة اليه وكل ما يميل الشيء اليه من ذات طبيعته يكون طبيعياً له . ويصادم ميل الإرادة لان كل ما يتم بالقسر والاكره يصادم فعل الإرادة ولكن يستحيل ان يكون الفعل ملائماً

ومصادماً للإرادة معاً فالقصر اذن لا يقع على فعل الإرادة الخاص لما
يجزئ من التنافي وعليه فتكون الإرادة حرة الاختيار في أفعالها الخاصة
والباطنة

٣٦١ وثبت هذه الحقيقة وبينها احسن بيان ما نحن عليه من
الاختبار الذاتي على ان كلاً من البشر وان كان جاهلاً يختبر بنفسه
ان ليس لأحد ان يكرهه في أفعاله الإرادية بان يريد ما لا يريد او
لا يريد ما يريد . فقولنا في أفعاله الخاصة والباطنة يخرج الأفعال
المأمورة تلك التي لا تتم بمعزل عن المشاعر والافئسار . قد يقع على
هذه الأفعال لكن لا من حيث نشأتها عن الإرادة بل من حيث وقوع
القصر على الاعضاء التي تستم امر الإرادة كمن يكرهه الوالي بالقوة
الجبرية على قبول العقوبة على ان الاكراه لا يصير مراداً ما يحل عليه
العقاب ولا غير مراد ما يرثه منه . واذا صادف ان يقر المذنب
لصرامة ما يقاسيه من العذاب فلا يتبع عن ذلك ان شدة العذاب
أكراهت الإرادة لانه لو لم يرد لما اقر وهو يقر لما يراه من النفع في اقرار
بنقذه من العذاب فلو لم يرد ذلك لامسك نفسه وما اقر

الفصل السابع

في بيان حرية الاختيار

٣٦٢ قال القديس توما ان المراد بحرية الاختيار ما يجعل المرء
قادراً على ان يختار شيئاً دون غيره لأن هذه الحرية تحرر الإرادة

وتنزهها عن كل ما فيه شبه الاقتسار الطبيعي وتجعلها ممالك أفعالها
توجهها كيفما شئت. ولكن الإرادة لا يمكنها أن تمتلك أفعالها إلا من
حيث يمكنها أن تختار ما تشاء من الموضوعات وتنقل من فعل إلى آخر
على سبيل الاختيار

٣٦٣ لما كانت قوة هذه الحرية قائمة بالاختيار أي في تفضيل
شيء على آخر تسهل لنا الانتاج ضد بعض الفلاسفة المتأخرين أنه
لا بد للإرادة من التروي في المحرّضات والتبحث عن الوسائط التي
تمكنها من تحصيل الغاية التي تقصدها إذ لا يتسوّّل لها أن تختار واسطة
على غيرها ما لم تسبر طبيعة كل منها وتستوعب ما يفيدها ويسعدها
في البلوغ إلى غايتها ولكن الإنسان لا يمكنه أن يتوصل إلى معرفة ذلك
إلا بالبرهان على الوسائط والتروي بها فلا بد إذن من مقارنة التروي
للحرية البشرية

٣٦٤ اعلم أن حرية الاختيار إما أن يكون مدارها على الفعل الذي
تبرزه أو على الموضوع . أما على الفعل فمن حيث يمكن للإرادة أن
تريد وأن لا تريد . وأما على الموضوع فمن حيث يمكنها أن تريد هذا
أو تقيضه أو شيئاً آخر فراتبها ثلاثة وهي : حرية التناقض وحرية
التضاد وحرية التخصيص فالأولى تقوم في كون الإرادة قادرة أن
تفعل وأن لا تفعل بأن نحب شيئاً أو لا نحب . والثانية في كونها قادرة
أن تريد موضوعاً ما أو تريد ضده . والثالثة في كونها تميل إلى هذا

الشيء أو ضده

اما حرية التناقض فكافة لبناء جوهر الحرية وثقوبه لان الارادة وان لم يمكنها ان تفعل الضد او شيئاً آخر فهي لا تزال متسلطة على افعالها اذ لا يزال قادرة على ان تهم افعالها او تمتنع عنها

٣٦٥ قد تعتبر حرية الاختيار من جهة توجيه افعالها الى الغاية الاخيرة على ان للارادة ان ترغب فيما يترتب على الغاية حقيقياً كان او وهمياً فاذا اعتبرنا الاختيار من هذه الجهة نشأت عنه تلك الحرية التي في وسعها ان تسيء الفعل او تحسنه غير ان هذه القدرة التي تمكنها من اساءة الفعل او تحسينه ليست من مقتضيات الحرية لأن امكان اساءة الفعل نقص وقصور وعليه فلا يختص بجوهر الحرية فالأولى ان يحد عيباً في الحرية ووصمة فلا يدل والحالة هذه على الحرية الا دلالة المرض على الحياة

الفصل الثامن

هل للانسان حرية الاختيار

قد بينا ما هي طبيعة الحرية وما هو قوامها ولتر الآن كيف تتمتع الارادة بها

٣٦٦ قضية ١٠ ليست الارادة حرة بالنظر الى الخير العام

والكامل

وسببه : أن كل خليفة انما تميل ملتزمة من اصل فطرتها الغاية التي اعددها الله سبحانه لها والارادة لا يقتصر اعتبارها على كونها ارادة فقط بل على كونها خليفة ايضاً والغاية التي اعددها لها سبحانه هي الخير العام والكمال اي السعادة فالارادة اذن تلتزم هذا الخير وتميل اليه من اصل فطرتها فليست والحالة هذه حرة بالنظر اليه

ثم ان موضوع الارادة هو الخير الذي يدركه العقل وهو خير منزّه عن كل شر موازن ليلها كل الموازنة ولكن ليس في وسع الارادة ان تتسلط على هذا الخير او تجري عليه مآل اختيارها ليلها اليه من اصل الفطرة فلا تسلط اذن لها عليه ولا اختيار لها فيه وعليه فليست حرة بالنظر اليه

٣٦٧ قضية ٢ - ان الارادة لحرّة بالنظر الى الخيرات الجزئية

وذلك ان الموضوع الذي يجذب الارادة اليه من الضرورة انما هو الموضوع الموازن لها اي الموضوع المنزّه عن كل نقص ولكن الخيرات الجزئية اي المخلوقة ليست في ذلك من شيء اذ يمكن للعقل ان ينظر في كل منها صورة الخير ونقصاته

ثم ان الارادة تميل الى الخيرات الجزئية على سبيل الاختيار لا من اصل الفطرة اذ ليس في هذه الخيرات ما يجلي + رغبة الارادة فيستميلها من الضرورة ولكن مثل هذا الميل يشير الى ان الارادة

غير معينة اليها تعين الاسباب الى مسبباتها الطبيعية فالارادة اذن حرة بالنظر الى هذه الخيرات

٣٦٨ تنبيه : يجدر بنا ان نذكر هنا اجمالاً ما المراد بهذه الخيرات اعلم ان الخير نوعان ازلي وهو الله سبحانه ورماني او اضافي وهو اما خارجي واما باطني فالخارجي اخص انواعه الفنى والشرف والمجد والسلطة . والباطني اما انه يختص بالجسد واما بالنفس فما يختص بالجسد اخصه القدرة والجمال والعافية واللذة الحسية . وما يختص بالنفس يقتصر على العلم والحكمة والفطنة والصناعة وسائر الفضائل الادبية . والارادة بالخيار الى جميع هذه الخيرات . والحكمة العملية تأتيك ببيان كل منها على حدته

٣٦٩ اعلم ان ما اوردناه من الادلة اقوي قاطع لانا انخذناه عن طبيعة الارادة نفسها ولكن لما كان الضلال جسيماً وقد فشا فساده في اقطار الكرة وهو يعصف في بلادنا الشرقية عصف الرياح الشديدة لمصادفته فيها ثرى طرياً راينا ان نعقب ما اوردناه ببراهين اخرى وهي وان لم تزد الاولى متانة فانها تزيدها ايضاحاً وبياناً

٣٧٠ اولاً . ان الاختبار اليومي يدلنا على ان الانسان حر بقدر ان يختار شيئاً على آخر ألا تشعر بانك قادر ان تميل الى التنزه وان تحرك يدك يميناً او يسرة او توقفها ساكنة أقبل تشعر بانك مجبر في انكبابك على العلوم ؟ ألا يمكن لك في الوقت نفسه ان

تطرح بين يدي الكسل . ومن لا يرى انه حرٌّ في جَمٍّ من الافعال
التي يقدم اليها كل يوم وساعة . ومن لا يمكنه ان يشير الى كثير
من افعاله قبل حدوثها . الا يمكنني ان اشير بما اصنعه بعد يوم او
ساعة ولكن حرية الاختيار تقوم في مثل هذه الافعال فالارادة اذن حرة
ثانياً . من لا يشهد له ضميره بان نفسه تسر فرحة مما يصنعه
من الخير او يقدم عليه من الافعال الباسلة وتكمد حزينة لذى ما
يصنعه من الشر اظن ان منقذ خليطه من المهالك لا يفرح وان مهلكه لا يحزن
فدون الجاحد اذا جحد سرور القلب وعقارب الضمير ولكن النفس
لا يمكنها ان تشعر بفرح او حزن لولا معرفتها انها حرة لاتنا لا نحزن
من فعل نرتكبه على جهل منا او غفلة لعلنا اتنا لسنا في فعله احراراً

ثالثاً . يؤيد هذه الحقيقة ما يتج عن مذهب منكرها من
النتائج القبيحة والتعاليم الفاسدة . على انك اذا ازلت الحرية ونقضت
اركانها هدمت مباني الاداب ومنعت تهذيب الاخلاق ودككت
دعائم الهيئة الاجتماعية وشنيت الافكار عن سن الشرائع ولويتها من
عقد المعاهدات وصددتها عن بذل المجازاة وقوضت مبادي الدين
لان من كان مجبراً في ما يستمه من الافعال ليس في وسعه ان
يتحرر ما لا يحمل اليه طبعه

رابعاً . ويزر ما نحن فيه ما تأتى به الشهادة البشرية . ابلون
اللبالب البشر جميعاً حكاهم وجهلهم واستجلين ما استسر في قلوبهم

وما ظهر مما يشعرون به من امر الحرية والقدر وقتل جميع الامم من يونانيين وبربر ورومانيين وثتر وعرب وحضر وتصنع ثوارهم واطلع على عوائدهم وشرائعهم واسع في ان نعثر على افكارهم وفعلتهم فلا نجد الا ما يؤيد الحرية ويدرا عنهم كل خصلة قسرية على انك تراهم يميزون بين الافعال القسرية والاختيارية ويفرقون بين الحصول الطبيعية والاخلاق الاكتسابية ولا يخلطون بين النضائل والردائل ولا يذهلون عن فعل المجازاة من العقاب ولا يشتون عن سن الشرائع القضائية والاحكام البتية ولا غن قصاص الائمة ومجازاة الابرار وهم يتفاوضون في الامور كأنهم لم ينكروا شيئاً لانهم يطعنون فيمن يرتكب المآثم ويمدحون من يجب الفضائل ويونبوا اولادهم وعذبونهم ويقاصونهم اذا ضلوا ليرجعوا الى السراط المستقيم ولولا الحرية لما كان لكل ذلك سبيل

الفصل التاسع .

في كيفية تعلق افعال الارادة بالعقل

٣٧١ زعم قوم أن الارادة قد تختار الموضوع بمزلة عن حكم العقل بصلاحيته لان صلاحية الشيء لديهم ليست مسبوقاً بل نتيجة تنشأ عن ارادته فالشيء يروق للمرء لانه يختاره وهذا باطل لانهم فصلوا الارادة عن العقل وهي قوة عقلية لا تقضي بدونه شيئاً فضلوا لان الارادة لا تميل الى شيء ما لم ير العقل فيه بعض الصلاحية

وقال آخرون : ان اختيار الارادة انما يتعلق بحكم العقل ذلك
على وجه يتعين به بحيث لا يمكن الارادة ان تفعل ضد ما يقرره العقل
بحكمه الاخير وقالوا انه لا ينتج عن ذلك ما يضر بحرية الارادة
لان الحكم الذي يعينه انما هو حكم حر تحمل اليه الارادة نفسها. هذا
القول يصون ظاهره حرية الارادة لان الحكم فيه للارادة ولكن كيف
تحكم الارادة وهي حرة وتحمل العقل على حكم لا بد من العمل بموجبه
فليس في هذا المذهب ما يأتي بحله وبيانه

وعلم آخرون ان الارادة لا تختار شيئاً بمزول عن حكم العقل
لانها قوة عقلية غير ان هذا الحكم لا يمين الارادة للعقل فتستمر
مع وجوده موقوفة لقدرة ان تفعل وان لا تفعل معالين قولهم ان ليس
من شيء من الخيرات الجزئية ما يبعث العقل على القطع بحكم يحمل
لارادة على العمل بموجبه من غير ان تنشئ الى جهة اخرى لما في هذه
الخيرات من الوجوه المختلفة ثم قالوا انه لا ينبغي ان يكون هذا الحكم
عملياً ماله القطع بالعمل بان افعل او اختر كذا بل يكفي ان يكون
نظرياً ماله بيان ان هذا يمكن وقوعه تحت الاختيار لأنه مفيد ولكن
اذا اردت ان تفعل بفطنة فلا بد لك من الحكم العملي بان ينبغي ان تتبع
هذا وتجب ذلك وهذا المذهب يصون الحرية احسن صيانة
تفنيذ المشاكل التي تحرر حلها في الفصل التالي ينبتك عن
مذاهب اخرى بخصوص الحرية فتفتن

الفصل العاشر

في تنديد شبه الجبرية

٣٧٢ اعلم اننا نعني باسم الجبرية جميع الذين يتوهمون ان ليس للانسان حرية فيما ييديه من الافعال وهم القدرية . وهم ينكرون الكفر والمعاصي بتقدير الله تعالى . والمنجمون وهم الباحثون في النجوم من حيث يمكن ان تُعرف بها احوال العالم . والماتوية وهم اصحاب ما في القائلون باثنية الاله اي اله الخير واله الشر . والهيولانيون وهم القائلون ان الله تعالى موجود بلا كمية ولا كيفية ولم يقترن به شيء من سمات الحدث ثم حلت به الصفة واعتزضت به الاعراض فحدث منه العالم والقائلون ايضاً بمادة كل موجود . والحلولية وهم القائلون ان الله حال في كل شيء وفي كل جزء متعدي به حتى صار يصح ان يطلق على كل شيء انه الله تلياً للاهوت على الناسوت . واخرون من اهل الكفر والشيع ونحوهم نقند هنا اخص ما ياتون به من السفطات

يقولون اولاً : لا سبيل للانسان ان يخالف ما قدّره الله سبحانه عليه من الافعال وعليه فلا يكون حراً

ويجب بانكار التالي . لأن عدم القدرة على مخالفة ما قدّره الله سبحانه لا يقتصر الارادة وذلك لانه تعالى قد قضى بان تكون حرية فيما تختاره من الافعال . اعلم ان القدر لما كان خروج الممكنات

من المدهالى الوجود واحداً بعد واحد مطابقاً للقضاء كان غير قابل
للتغير لتعلقه والحالة هذه بالعناية الازلية . الا انه لا يضر بما للارادة
من الحرية في الاختيار لانها انضدت في سلك القدر حرّة لا مجبرة
والعناية تقدر الامر لكل شيء بحسبما يقتضيه طبعه من الجماد والنبات
والحيوان وظله فوقوع الارادة تحت حكم القسر يناقض حكم القدر
ولا يؤيده وبهذا المعنى نحن نقول بالقدر والقضاء

٣٨٣ يقولون ثانياً . ان الارادة لا يمكنها ان تبدأ بارادة شيء
لم تسبق ارادتها اليه ما لم يحركها محرك خارجي عنها اذ لا يمكن لشيء
ان يبدأ من ذاته ولكن الفعل الخارجي يحبرها على الفعل فلا ارادة
اذن ليست حرّة

ويجب بتميز الصغرى بان الفاعل الخارجي اذا حرّك الارادة
من الضرورة فيجبرها مسلم . والا فتكر وانكر النتيجة . ويانه .
ان المراد بالفاعل الخارجي اما الموضوعات الخارجية الذاتية واما الله
سبحانه الذي هو علة اولى لجميع الحركات فان كان الاول فالموضوعات
الجزئية لا يمكنها ان تحرك الارادة ما لم يدرك العقل ما فيها من الملازمة .
والعقل لا يمكنه ان يدرك جميع ما لها من العموم والصلاح وعليه
فتستمر افعال الارادة حرة . وان الثاني فان الله يحركها بالحقيقة
لباشرة الفعل الا انه لا يتبع من ذلك ما يضر بالارادة لانه سبحانه انما
يحرك الخلائق كلاً بحسبما تنطبق عليه طبيعته وتصلح له والحال ان

الارادة البشرية من طبيعتها ان تكون حرة فانه اذن يعركها بما يصلح لها فالقصر اذن في اعمال الارادة انما ينقض تحريكه تعالى للارادة

٣٧٤ يقولون ثالثاً - ان القوة الباعثة تحرك الارادة لارادة شيء ما ولكن افعال القوة الباعثة ضرورية وعليه فيلزم ان تنطبق هذه الضرورة على افعال الارادة ايضاً

ويجب بتمييز الكبرى بان القوة الباعثة تحرك الارادة دائماً منكر . احياناً اميز ايضاً بمعنى انها تستميلها لشيء اسلم . بانها تقتصرها عليه من الضرورة انكر . وعليه فس تمييز الصغرى . وقد بينا فيما اسلفناه ان القوة الباعثة انما تحرك الارادة في بعض من افعالها لا في جميعها وان هذا التحريك انما يقوم من جهة ان افعال القوة الباعثة تستميل الارادة لانها تحرك العقل فتجذب به الى مراعاة الشيء على وجه معين . ومن ثم على ابراز حكم مخصوص وليس في هذا كله شيء من باب الضرورة وعليه فتبقى الارادة متسلطة على افعالها في وسعها الرضى او القبول

٣٧٥ يقولون رابعاً . ان الارادة تميل طبعاً الى الخير فليست اذن حرة

ويجب بتمييز المقدم بان الارادة تميل طبعاً الى الخير بالاجمال مسلم . الى الخيرات الجزئية منكر . ومن ثم نكر النتيجة كما سبق

بيانه في البرهان

٣٧٦ الحاح مآله . ان ارادة الخيرات الجزئية انما تنشأ عن محبة الخير بالاجمال او عن محبة السعادة فاذن كما ان الارادة تميل من ضرورة طبعها الى السعادة كذلك الى الخيرات

ويجب بانكار ان بين تلك الخيرات والسعادة ارتباطاً ضرورياً لأن ارادة هذه الخيرات وان نشأت عن محبة السعادة فليس لها مع السعادة ارتباط ضروري يقتسر الارادة وعلى تقدير الارتباط فقد يمكن مع ذلك مراعاة هذه الخيرات بمغزل عن السعادة

٣٧٧ يقولون خامساً . لا تقدر الارادة ان تريد الخير والشر معاً فالارادة ليست حرة

ويجب بانكار التالي بان الارادة لا تعد حرة من كونها تساوي بين اختيارها الخير والشر بل من كونها تقدر ان تختار وان لا تختار ما يعرض لها من الخيرات

٣٧٨ يقولون سادساً . ارادة الشيء تتعلق بادراك ما فيه من الخير والشر فاذن ليست حرة

ويجب بتميز المقدم بانها تتعلق بملق المعلول بطله من باب الضرورة منكرو . والا مسلم . وانكر النتيجة : لان هذا الادراك ليس علة ضرورية اذ يمكن للعقل ان يخالف حكمه فيه . على ان الارادة قد يمكنها ان تفيقه اما بابعادها ما تراعيه في أميلها او باعتبارها

ما يناقضه بان تنزل منزلة الشر ما هو خير لا خلاف ما يرد عليها من
الطوالم فادراك الخير والشر لا يقتسر الارادة

٣٧٩ يقولون سابقاً . ان الارادة على فرض ان حكم العقل
يعينها للفعل لا يمكنها ان تختار من خيرين الا ما يمكن تفضيله على
الآخر ومن خيرين متساويين لا تقدر ان تختار شيئاً اذ ليس لها من
الحجة ما يكفيها مؤنة ان تفضل الواحد عن الآخر فليس للارادة
اذن حرية الاختيار

ويجيب بانكار المقدم وسببه : ان الارادة وان شق عليها ان
تميل الى خير حكم العقل بتقصان صلاحيته الا انها قادرة ان تحمل
العقل على مخالفة حكمه وتغييره وان كان الشيء اذى واسفل لما
نتمتله من الملائمة فيما تنحراه من المقاصد بدليل ما تركبه الائمة من
الافعال التي لا تنزع النفس اليها . ولا يتعذر على الارادة ان تختار
من خيرين متساويين ما يحلو لها باعتبار انه مفضل على الآخر . قال
القديس توما . لا يمنع الارادة شي من اختيار خير من خيرين لتمثيلها
بمقتضى اعتبار واحد اذ لا يتعذر عليها ان ترى فيها ما يستميلها الى
الواحد دون الآخر وعلى فرض انها لم تجد شيئاً فقد يمكنها ان تؤثر
الواحد على الآخر بما يبيده العقل لها بان استعمالها ما لها من الحرية
الخاصة انها هو خير كاف لان يعملها على التفضيل . اما سائر المشاكل
فيؤتى بحلها عند ورود كل من المذاهب الكثرية وتفنيدها

المبحث الخامس

في القوة الفاعلية

٣٨٠ يراد بالقوة الفاعلية قوة عضلية تمكن النفس من تحريك الجسد من محل الى آخر لاتعادها به او قوة نبث العضلات لتحريك الانقباض وترخيها اخرى لتحريك الانبساطي على حسب ما تقتضيه النفس

الفصل الاول

في مبدا الحركات الفاعلية

لا يقوم البرهان على القوة الفاعلية حتى يتقرر اصل مبداءها وتقريره ينبثق به ما تأتي به القضايا الآتية

٣٨١ قضية ١ - ان الحركات الفاعلية لا يمكن نسبتها الى الجسد وحده

وسببه - ان هذه الحركات افعال حيوية لصدورها عن مبدا حي على انه هو المحرك لقائه ولكن الجسد من حيث انه جسد لا يمكنه ان يكون مبداً حياً والا امتنع وجود جسد لا يكون حياً فلا يمكن اذن نسبة هذه الافعال اليه وحده

٣٨٢ قضية ٢ - ان النفس هي مبدا الحركات الفاعلية وذلك ان مبدا هذه الحركات لا بد من كونه ذاك المبدأ الذي به يصير الحيوان حياً ولكن هذا المبدأ انما هو النفس لانها هي التي

تهب الحيوان الحياة من كونها تفعل بذاتها فالنفس اذن هي مبدا كل حركة في الاشياء الحية ومن ثم يسقط ما ذهب اليه بعض الفلاسفة بان النفس ليست فاعلاً فعلاً للحركات الفاعلية بل باعناً عليها

٣٨٣ قضية ٣٠٣ ان النفس تحرك الجسد بقوة عضلية فليست والحالة هذه وحدها موضوع هذه الحركات بل هي والجسد معاً

وسببه ٠ أولاً ٠ ان النفس لا يمكنها ان تفعل شيئاً إلا بتوسط احدى القوى والحال ان من افعال النفس ما به تحرك الجسد من محل الى آخر فللنفس اذن قوة بها تحرك الجسد من محل الى اخر ثم لما كانت النفس لا تقدر ان تحرك الجسد الا ان تماسه وكانت المماسه الطبيعية متعذرة عليها لتعريها عن الاجزاء لزم ان تحركه بماسة قوة تبدي فيه فعلاً بحركه ٠ ثانياً ٠ ان هذه القوة لا بد من كونها عضلية لان النفس عند تحريكها الجسد من محل الى اخر انما تبدي فعلاً في الخارج عنها ولكن النفس البشرية من كونها متحدة من اصل الفطرة في الجسد لا يمكنها ان تفعل في الخارج عنها الا بتوسط الجسد وعليه فلا بد من قوة جسدية مركزها في العضلات والعصب لتوقف جهاز الحركات عليها ولذلك لا تكون النفس وحدها موضوع الحركات الفاعلية بل هي والجسد معاً فيسقط والحالة هذه ما ذهب اليه افلاطون من ان النفس انما تحرك الجسد بما تحرك ذاتها بدليل ما نشاهده من اختلاف حركتهما ٠ اما افلاطون فذهب الى ذلك لقوله ان النفس

غير متحدة بالجسد اتحاداً جوهرياً كاسبق

الفصل الثاني

في تقرير القوة الفاعلية

٣٨٤ يؤخذ مما اسلفناه انه لا بد من التسليم بوجود القوة الفاعلية في النفس وقد علم بوجودها ارسطاطاليس فاخذ عنه فلاسفة القرون المتوسطة ولفيف الجدليين ووسعوا في بيانها ووضحوها ولم يغفل عن ذلك بعض الفلاسفة المتأخرين فقالوا في وجودها واثبتوه بكثير من الادلة منهم مرتينيوس وكازيه وغيرهم كثير

٣٨٥ قضية . لا بد من احصاء القوة الفاعلية بين قوى

النفس

وسببه . ان النفس لا يمكنها ان تحرك جسدها الا بقوة عضلية لبروز فعلها والحالة هذه الى الخارج ولكن هذه القوة لا يمكن خلطها بباقي الآلات نباتية كانت ام نفسانية فاذن لا بد من التسليم بقوة عضلية خصوصية بها تتمكن النفس من تحريك الجسد وهذه القوة سموها بالفاعلية . اما الصغرى فنوضحها بما علمه ارسطاطاليس قال ما ملخصه . ان هذه القوة لا يمكن احصاؤها بين القوى النباتية لان الاعشاب لا تمشي ولا تنتقل بذاتها من محل الى اخر وليس فيها من الاعضاء ما يشير على المشي والانتقال والقوة النامية موجودة مع ذلك فيها . ولا بين القوى النفسانية لان الحركة من مكان الى اخر

انما يستمها الحيوان اما طلباً لما يلائمه واما هرباً مما يضر به . ولا يثبت
 القوى المدركة لانها تتوقف على ادراك الاشياء غير مقبلة على تحصيلها
 فالعلم الطبي مثلاً لا يشفي وحشة الطبل بل لا بد من العمل به والعمل
 يقضي عاملاً . ثم لا يمكن ترجيع هذه القوة الى القوة الباعثة لان
 القوة الباعثة وان صدر عنها فعل يستعمل الجسد الى جهة الا انه
 ليس في وسعها ان تستم هذه الحركة فلا بد اذن من قوة اخرى وهي
 القوة الفاعلية

الفصل الثالث

في طبيعة هذه القوة

٣٨٦ لا بد من مراعاة امرين بخصوص القوى الفاعلية اولها :
 ان المبادي التي تحرك القوى الفاعلية لا يبرز افعالها انما هي الواهمة
 والباعثة لان هذه القوى انما تميل الى تحصيل شيء مرغوب فيه او
 مهرورب عنه فيتعين والحالة هذه ميلها بحسب ما تقتضيه القوة الباعثة
 لان ذلك من خصائصها . ولما كانت القوة الباعثة لا يتم فعلها من
 غير ان يسبق فعل الادراك كانت هذه القوة ايضاً لا يتم فعلها بدونه
 اما فعل الادراك هذا فيحصل بتوسط القوة الواهمة لانها هي المدركة
 لاسباب النسب في الامور الجزئية فتنشأ من ثم الباعثة التي تحرك
 الفاعلية على تحصيل الموضوع . ثانيها ان كلا من الواهمة والباعثة
 مبدأ يحرك القوة الفاعلية الى ابراز الفعل لا مبدء به يتم الفعل لان

الباعثة والواهمة فامر ان الفاعلية بالفعل بدون ان نتجزأ اما القوة التي تنجز هذه الانفعال فهي تلك التي تحمل الاعضاء قادرة ان تمضط لما تقتضيه الباعثة وقد سموها القوة الفاعلية

٣٨٧ قد تبنا في كلامنا عن القوى سبيل الاستقراء كما علم ارسطو وثبتة جمهور الفلاسفة شرقاً وغرباً . واعلم ان هذا المذهب جليل الفائدة وجميل الطلعة تسر به النفوس وترتاح اليه الحواطر

المبحث السادس

في اصل التصورات

الفصل الاول

كلام مجمل في اصل التصورات

٣٨٨ يجدر بنا ان نقب كلامنا في القوى بالكلام عن اصل التصورات او المعارف البشرية وعليه فان محور السؤال انما هو في كيفية تولدها في العقل وهذا التولد ينبغي ان ترجع المسائل الفلسفية اليه رجوع الشيء الى اصله وركنه . وهذا الكلام من خصائص العلم بالانسان اذ ليس الكلام هنا في حقيقة الاشياء التي يمثلها التصور ويقضي بها التصديق انما الكلام في الوجه الذي يمكن العقل من الحصول عليها . وعلى فرض اننا نجعل هذا الوجه فلا تكون معرفتنا لذلك موقوفة او غير ايكلة على اننا وان جهلنا كيف تتحرك اعضاؤنا فلا نشك في حراكها عندما تتحرك

قد اختلف في اصل التصورات فزعم قوم انها كلها حسية . وقال آخرون انها متولدة . وذهب غيرهم الى ان النفس هي التي تولدها . وقال آخرون ان اصل التصورات انما ينشأ في النفس من مشاهدة الله . وعلم آخرون ان اصل التصورات انما ينشأ عن الحس والعقل معاً كما سيأتي بيانه . ولكن قبل ان نأخذ ببيان الفلاسـ والصحيح من هذه المذاهب يحذر بنا ان نبطل اولاً . ما ذهب اليه بعض الفلاسفة من ان الادراك البشري لا ينشأ ولا يتسم نطاقه الا بتوسط الكلمة . ثانياً . نبحث عما يتعلق بقوة التصورات الكلية لتوقف العلم عليها . ثم نبطل ما ذكرناه من المذاهب التي حاولت حل مسألة اصل التصورات وثبت المذهب الحقيقي الذي نعتقد له اجماع اعظم الفلاسفة واشهرهم

الفصل الثاني

في الدلالة على سبيل الاجمال

٣٨٩ اعلم ان الكلام في الدلالة انما يؤتى ببيانه في علم المنطق ولكننا نذكر شيئاً هنا عن طبيعتها قبل ان نحسم مسألة ارتباط الكلمة بالفكر . لا يخفى ان الدلالة هي ما يدي في العقل غير ما يديه في الحواس اي كون الشيء بجالة يلزم من العلم به العلم بشيء اخر كالاثر الذي يدل على الانسان والدخان على النار فكل دلالة والحالة هذه تتضمن ثلاثة اشياء وهي . الدال والمدلول عليه والعلاقة اي شيء

يستقل العقل لاجله من الدال الى المدلول عليه فالدخان مثلاً من حيث انه دلالة على النار مجرد العقل فيه ثلاثة اشياء وهي الدخان الذي يدل على النار والنار التي يدل عليها الدخان والملاقة التي تشير على ان الدخان انما يصدر عن النار فان وجد العقل بين الدال والمدلول عليه علاقة غير منطوقة بارادة الانسان بل بطبيعة الشيء نفسه فالدلالة طبيعية كدلالة الدخان على النار والانيث على انزعاج المريض وان علاقة وضع فالدلالة وضعية كدلالة الزيتون على السلم والافاظ على مدلولاتها

٣٩٠ ان الانسان في احتياج الى دلائل بها يتمكن من ابداء ما يرسم في عقله من التصورات لانه مدني بالطبع وعليه فلا بد له من ابداء ما يتصوره للآخرين لتتم الغاية وينعقد الائتلاف . ثم لا بد لهذه الوسائط من ان تكون حسية لأنه مركب من نفس وجسد . اما الوسائط التي تستخدمها البشر في ابداء افكار بعضهم لبعض فتلاثة وهي : الاشارة والكلمة والكتابة وتباثي بيان ذلك في المنطق غير انه لا بد من البحث هنا عن الكلمة في هل انها طبيعية ام وضعية

الفصل الثالث

هل الكلمة طبيعية ام وضعية

ذهب بعض القدماء ومنهم هرقليوس الى ان الالفاظ ملفوظة كانت ام مكتوبة انما تدل على الاشياء من ذاتها لا من قبل الوضع

والاصطلاح فخالقهم ارسطاطاليس الفيلسوف وتبعه جمهور الفلاسفة
في القرون المتوسطة شرقاً وغرباً فذهبوا الى انه لا بد للالفاظ والاسماء
من المطابقة لتصورات النفس على ان مدلول الاسم من كونه هو
تصور العقل في الشيء الذي تدل عليه الكلمة كان لا بد للعقل ان
يدل على الاشياء بالكلام بمقتضى ما يتصورها وعليه فتكون الدلالة
على التصورات طبيعية في الانسان اما تعيينها بهذا او بذاك اللفظ
فناط باصطلاح البشر ووضعهم كما تنبئك به القضيتان الآتيتان

٣٩١ قضية ١ : ان الدلالة على التصورات طبيعية

وسببه . ان اخص الدلالات التي يستعملها الانسان في
الاعراب عن تصوراتها انما هي التلفظ المدرك الذي يمتاز به الانسان
عن سائر الحيوانات وهذا التلفظ هو فيه من اصل الفطرة على انه
واحد عند جميع الشعوب غير قابل للتقدم والتحسين نظير الاختراعات
العقلية التي نشاهدها تتحسن يوماً فيوماً . ولكن ما كان على هذه
الصورة فلا بد من كونه طبيعياً من اصل الفطرة فكما ان الخالق
سبحانه قد خص كلاً من خلائقه بخاصة يمتاز بها عن غيره كذلك
قد خص الانسان بقوة التلفظ والنطق به ليتمكن من الاعراب عن
مكونات ضميره ومن الاشتراك مع ابناء نوعه لانه مدني من اصل
طبعه وعليه فلا يبعد ان يكون في وسع الانسان ان ياتي من ذاته
بتلفظ اصوات تمكّنه من الكشف عما يتصوره بدون ان يلتمس ذلك

عن الآخرين ذلك عند ورود المحسوسات عليه وشوقه الى الاعراب
عنها

٣٩٢ ثم من الفلاسفة من يعلم ان الانسان اذ اتحمه الله سبحانه
بقوة العقل والتكلم امكنه ان يخترع الكلمة بذاته ويثبتون ما يذهبون
اليه بقولهم . انه ان المعلوم ان الانسان يمكنه بما يديه من الدلالات ان
يترك الآخرين في ما يرد على حواسه من الاشياء . ولما كان حاصله
من اصل طبعه على قوة التكلم فلا مانع يعيقه عن ابراز اصوات يمتاز
بعضها عن بعض مجرور في هجائية يشهد لها الاصطلاح . ثم يمكنه من
حيث تمتعه بالعقل ان يعين كل صوت لمعنى يدل عليه بحيث يفهمه
الآخرون وهؤلاء من حيث تمتعهم بالعقل يمكنهم ان يفهموا ما يدل
عليه الصوت الذي يختصه الآخر ولا اشكال في تعيين الاشياء
الروحية لان المحسوسات اذا ما أدركت أهدت الى ادراك الروحيات
وعليه فقد يمكن العقل ان ينتقل من الاسماء الدالة على الماديات
الى الاسماء التي تدل على الروحيات لما يدركه على الخصوص من
النسبة التي بين كليهما

٣٩٣ قضية ٢ . ان الاسماء لا تدل على الاشياء من طبعها
وسببه . ان الطبيعي واحد ثابت دائماً ايما كان عند كل امة
وشعب ولكن وضع الالفاظ التي تدل على المعاني لم يتفق عليها اجماع
على ان يترك امة على الالفاظ واصطلاحات خصوصية بل كل امة تشاهده

من اختلاف اللغات فالالفاظ اذن او الاسماء لا تدل على الاشياء من ذاتها . ثم لو كانت الاسماء تدل على الاشياء من ذاتها لأمكن كل انسان ان يفهم عند سماعه الالفاظ ليس ما يدل على الاسم فقط بل ما هو ذلك الشيء المدلول عليه . وعامة الناس لا يفهمون ما تدل عليه تلك الالفاظ ولا ما هي تلك الاشياء فالاسماء اذن لا تدل من ذاتها على الاشياء . ثم لا يوجد نسبة بين الاسماء من حيث هي شي بذاتها وبين طبائع الاشياء التي تدل عليها الاسماء فلا نسبة مثلاً بين لفظة انسان من حيث انها صوت مركب من احرف خمسة وبين الشيء الذي يدل عليه هذا الصوت وهو الحيوان الناطق ولكن الدلالة لا تسمى طبيعية الا عند وجود هذه النسبة فالاسماء اذن ليست دلائل طبيعية

الفصل الرابع

هل يمكن ان يتسع نطاق التصور بدون الكلام

قد اجمع الفلاسفة على ان الكلام انما يماون العقل كثيراً في توسيع نطاق تصوراته واثقاف معارفه ولكن هل معاونة الكلام للعقل من باب الضرورة ففيه محل بحث نوضحه القضايا الآتية
٣٩٤ قضية ١ - ان الكلام ليس ضرورياً لتحصيل التصورات المتجردة والكلية

وسببه أولاً - اننا نحصل على التصورات المتجردة والكلية بما

تدركه من جواهر الاشياء مجردة عن الواحق المادية اما هذا فنحتاج فيه الى امرين وهما تمثل الموضوع في الخيال وتجريد به بتوسط النور العقلي عما له من الاوصاف المادية فتمثله في الخيال يتم بتوسط التصور الحسي الذي هو قوة نفسانية وفي العقل بتوسط العقل الفعّال الذي يمكن النفس من الاحاطة بالاشياء كما تقدم بيانه في الكلام عن قوى النفس فالنفس البشرية اذن لا تكتسب التصورات الكلية والمتجردة بمعاونة الكلام بل بقوى مفروسة فيها من اصل القطرة

٣٩٥ يؤخذ من ثم ان الكلام او الوضع المادي لا يكون علة ادراكاً ولا شرطاً ضرورياً لا ثم الفائدة بدونها لأن الشرط الذي بدونها لا ثم فائدة وان لم يعاون على انشاء المعلول فهو مع ذلك على هيئة لا يتم المعلول بدونها كضرورة فتح الباب لدخول اشعة الشمس ولكن قد قدمنا ان في وسع الانسان ان يحصل التصورات الكلية وان جهل الالفاظ التي تدل عليها فالكلام اذن ليس شرطاً ضرورياً بدونها لا يمكن للعقل ان يدرك الاشياء - وعلاوة على ذلك فان ادراك الشيء انما هو شرط بدونها لا يتم الكلام اذ لا يؤتى بالكلمة الخارجة الا دلالة على الكلمة الباطنة التي يستتمها العقل بادراك الاشياء ولا تستحق الكلمة الخارجة ان تسمى كلمة الا لما بينها وبين الكلمة الباطنة من النسبة والارتباط

٣٩٦ قد بينا ان الاسماء لا تدل على الاشياء من ذاتها بل من قبل الوضع والاصطلاح فلا بد اذن من ادراك الشيء قبل وضع

الاسم له سواء كان لواضعون قائلين او سامعين . انما القائلون فلانهم لا يفهمون معنى تلك الاشياء التي تدل عليها الالفاظ الا ان يدركوا مآل التصورات وفحواها وعليه فليست الالفاظ ضرورية لتحصيل معاني الاشياء والالزام القول بان العلة (او الشرط الذي بدونه لا تتم فائدة) متأخرة عن المعلوم وهذا باطل وعليه فيسقط ما يذهب اليه بعض الفلاسفة القائلين انه لا بد من الكلام في توسيع نطاق تصوراتنا الكلية والتجربة

٣٩٧ قضية ٢ - ان النفس لا تنفقر الى الكلام او الاجتماع الانساني في تحصيل معرفتها النفسية

وبيانه ان المعرفة النفسية لا يلزمها سوى حضور الموضوع المعقول بلا واسطة وقوة تمكّنها من ادراكه ولكن ما تعقله النفس بلا واسطة هو حاضر لها لأن الإدراك من كونه انفعال الفاعل المدرك فلا بد من تعلقه بالنفس التي هي الفاعل المدرك ثم ان النفس بقوة الرجوع الذي للعقل يمكنها ان ترجع ذاتها على ذاتها وافعالها فالنفس اذن لا تنفقر الى معاونة الكلام او الاجتماع الانساني في تحصيل معرفتها النفسية بل هي نفسها كافتة وعليه فيسقط ما يذهب اليه بعض الفلاسفة المتأخرين الذين يعلّون ان النفس لا يمكنها ان ترجع على ما تكتسبه من المعارف الا ان تحرّكها الكلمة الى ذلك

٣٩٨ قضية ٣ - ان العقل البشري يمكنه ان يحصل الحقائق

الالهية والادبية بدون معاونة الكلام

يذهب اصحاب التقليد وبعض الفلاسفة المتأخرين الى ان الكلام وان لم يكن ضرورياً لتحصيل التصورات الكلية فهو مع ذلك ضروري لتحصيل تلك التصورات التي تختص بالعلم الالهي والادبي كتصور الله مثلاً وطبيعة الانسان واصله وغايته ونحن نبطل ما يذهبون اليه بادلة

منها . ان النفس البشرية تدرك الحقائق الالهية والادبية بتوسط الانتقال الفكري بما تستعين به من المبادي المتجردة التي تنتزع تصوراتها عن مراعاة ذاتها وما يحيط بها من الاشياء . ولكن النفس البشرية يمكنها اولاً ان تدرك بدون العلة الاشياء التي ترد على الحواس رأساً وان تنتزع عنها بقوة التجريد مبادي متجردة وكلية كما يعترف به خصومنا انفسهم . ثانياً . ان ادراكها لا يقتصر على ما يرد عليها فقط بل على ما يمتد الى ما لا يرد من الحواس كتحصيل صور الموجودات والحكم عليها فالنفس البشرية اذن يمكنها ان تدرك الحقائق الالهية والادبية بدون معاونة الكلمة او الهيئة المادية الا يمكن النفس ان تمثل تصور العلة والمعلول وان تأخذ عنها مبدأ العلوية بان كل معلول يقتضي علة . وان في وسعها ان تمثل ذاتها والاشياء الخارجة عنها مع ادراك طبيعة كليهما ولكن هذه الاشياء تكفي النفس مؤونة الترقى من ذاتها الى تصور علة تسمو جميع العلل وهو الله سبحانه

ومنها . ان النفس من كونها تقدر على تحصيل تصور الترتيب
 يمكنها ايضا ان تعرف ترتيب الاشياء بان من الناس من يكون ذا
 مرتبة عليا كالآباء ومنهم من يكون متساويا . وان مبدع كل شيء لا بد
 من كونه متخطيا للجميع ومن ثم يمكنها بتوسط مقابلة التصورات
 والانتقال الفكري ان تنتقل الى معرفة هذه الحقيقة الادبية وهي : لا بد
 من ترتيب الاحوال في كل ما يديه المرء من الاعمال

ومنها . ان الانسان لا يمكنه ان يحيط بالحقائق علما ما لم يتمكن
 عقله من ادراكها بقوة خاصة به لا يكتسبها من معاونة الهيئة المدنية
 على ان لا ندرك ما يلهناه الآخرون ما لم نطابقه على مبادي فيما من
 اصل الفطرة فنستوعب حينئذ ما يقولونه ونعرف صدق ما يفسرونه
 او كذبه وعليه فمن يقول ان الانسان انما يتصل الى معرفة الحقيقة
 بمعاونة الوضع المدني فانه يعترف ان في الانسان قوة تمكنه من استيعاب
 تلك الحقيقة والوقوف عليها

٣٩٩ ان نقض ما يقترحه الخصوم لا يلزمه اكثر مما ناتي به
 من البيان الآتي :

اولا . ان مدار المسئلة لا يتوقف على سهولة ادراك كثير
 من الحقائق وعلى الخصوص من الحقائق الالهية والادبية بمعاونة
 لاجتماع المدني بل على امكانية ادراك ذلك وهم منقطعون عن كل
 معاونة بشرية وهذا ايدناه في القضايا السابقة

ثانياً : ان الخصوم يؤهمون اثبات ضرورة الوضع المدني ومن ثم ضرورة الكلام مما ياتون به من امثلة الصم مدعين ان مذهبهم انما يشهدون ان ليس لهم تصورات في هذه الحقائق قبل اقبالهم على التعليم وقد مثلوا ايضاً ببعض من عاش في البرية بعيداً عن البيئة الاجتماعية . اما ادعائهم هذا فيبطله كثير من الذين تعلموا تعليم الصم بان وجدوهم اذا بلغوا اشددم ولم يكن في اعضائهم شائبة تعيقهم حاصلين على كثير من الحقائق والتصورات قبل اقبالهم على التعليم ودخولهم المدارس وقد اثبت ذلك العلامة برنيه بادلة قطعية لأنه كان اص فشنى . واما العائشون في البرية فقد قال عنهم القديس توما انه يمكنهم ان يتبعوا ارشاد العقل في ابتغاء الخير وتجنب الشر . واما الامثلة التي ياتون بها فساقطة لانها حكايات وقصص عربية عن كل تحقيق . وقد لا يشهد بها احياناً الا شاهد واحد لا يعاب به

الفصل الخامس

في التصورات الكلية وقوتها

٤٠٠ يستوفي القول علم المنطق عن الكليات ومراتبها وكيفية تحصيلها فعملينا ان نتكلم هنا عما ذهب اليه الفلاسفة بخصوص اعتبار وجودها في الخارج . فقال قوم وامامهم ابيكبر ان ليس للكليات وجود انما هي اسماء او اصوات او تصورات فردية باعتبار ذاتها قد سميت كلية لدالاتها على كثير من الاشياء الفردية وهذا باطل لأن

الصوت دلالة والدلالة لا بد من دلالتها على شيء. والا فكيف ان تكون دلالة ثم لا كان لكل شيء صفات يمتاز بها عن غيره. كان غير ممكن لصوت واحد ان يدل على اشياء كثيرة الا بما يكون بينها من الاشتراك في بعض من الصفات العامة كالانسانية في عمرو وزيد. والهيولانيون لا يختلفون عن هولاء الا بالاسم فقط

وذهب اخرون الى ان الكليات هي بالحقيقة في الخارج الا انهم قد اختلفوا فيما اتوا به من التفسير. فقال افلاطون ان الكليات شيء قائم في ذاته منفصل عن النفس والاشياء فخالقهم قوم وذهبوا الى ان الكليات ليست موجودة في ذاتها بل في الاشياء الفردية يدان لها وجوداً خاصاً به يمتاز عن الاشياء الفردية وهذا باطل لأن الكليات انما هي المقومة لماهية الشيء ومن المحال انفصال الشيء عن ماهيته وبقائها بالفعل ثم لو كانت الكليات بالفعل في الاشياء الفردية لاضحت هذه الاشياء فردية وكلية معاً وهذا باطل وعليه فلا وجود لها فيها الا معينة بصفات فردية تميزها عن غيرها وقد جرت العادة بتسميتها هوية على انها لو بقيت والحالة هذه كلية لأصبح بطرس مثلاً كل النوع الانساني وهو محال

وقال آخرون ان ليس للكليات وجوداً خاصاً بها وليست اصوات او تصورات تدل على اشياء كثيرة انما هي تصورات عقلية تنطبق عليها شيء عام يتناول كثيراً من الاشياء الفردية وقد اختلف ما بينهم

فذهب قوم الى ان الكليات تصورات محضة لا يتحقق وجودها في الخارج اصلاً وهذا باطل اذ لا بد لكل شيء من صفات تميزه عن غيره فتجعله ينضم الى جنسه ونوعه وهذه الصفات انما تنشأ عن ذات الشيء . وقال آخرون وامامهم ارسطاطاليس ولقيف الحكماء في القرون المتوسطة شرقاً وغرباً بان الكليات اصلها في الاشياء ووجودها في العقل حقيقة

٤٠١ اما وجودها في العقل بالحقيقة فيثبت بدليل ان تناول الماهية لكثير من الاشياء اما انه لما في ذاتها واما في الاشياء الفردية واما في العقل ومن الحال ان يكون لما هذا تناول في ذاتها لان كل ما ينطبق على ماهية الشيء بمجد ذاتها على مطلق اعتبارها ينطبق ايضاً على جميع الافراد المنطوية تحت هذه الماهية كانهما ينطبق الانسان من حيث انه انسان على جميع الاناس وعليه فلو كان للطبيعة البشرية هذا تناول في ذاتها لم يكن كل انسان باعتبار فرديته وهذا باطل . ثم لا يمكن ان يكون لما هذا تناول باعتبار وجودها في الاشياء الشخصية لان كل ما هو في الشخص انما له بشخصات تختص به ولذلك لا يكون فيه ما يتناول غيره بل كل ما هو فيه شخصي خاص به فوجود الكليات اذن في العقل انما هو بالحقيقة والعقل

٤٠٢ يؤيد ما نحن فيه ما هو جارريانه في المدارس بان التصورات الكلية انما نتم بقوة التجريد والتطبيق اما التجريد فيتم اذا ما امال

العقلُ الفكرَ عن الافراد الموجودة فيها الماهية واقتصر على اعتبار ما يقوم هذه الماهية في ذاتها . والتطبيق عبارة عن رجوع العقل الى تصور هذه الماهية المجردة ونبحثه عن امكان تناولها لكثير من الاشياء على هيئة غير معينة ولكن كلا هذين الفعلين انما يختص بافعال العقل فالكليات اذن ليس لها وجود بالفعل الا بالعقل

٤٠٣ اما كون اصلها في الاشياء فيمانيه . ان الماهية التي يتمثلها العقل مجردة عن اللواحق المادية متناولة لكثير من الافراد انما هي تلك التي يجدها العقل في الاشياء معينة باوصافٍ شخضية على انها تنطبق على كل شخص فرداً فرداً كقولك بولس انسان وبطرس انسان الخ . وعليه لما كان اصلها في الاشياء فكأن للعقل ان يجده متناولاً لكثير من الاشياء فاصل الكليات اذن انما هو في الاشياء

الفصل السادس

في ابطال مذاهب الفلاسفة بخصوص اصل التصورات
اعلم ان القدين اسأوا تفسير اصل التصورات انما هم الحسنيون واصحاب التصورات المتولدة . والعلموية . والانطولوجيون . والماديون ونحن نفند كلا منهم على حدته الا مذهب الماديين فاننا فننداه عند الكلام عن بساطة النفس وروحانياتها

فصل

في ابطال مذهب الحسين

٤٠٤ يقول الحسيون ان اصل الادراك البشري انما يصدر عن الحواس ويفزع اليها لأنها مصدره الوحيد فيبين على اول وهلة انه للمذهب ينطبق على مذهب ارسطاطاليس لقوله ان ليس في العقل شيء لم ياخذ بدئه عن الحواس وهذا ضلال لان الفيلسوف لم يجعل الحواس مبدا الادراك بل بدئه وقد ميز بين القوى العقلية والحسية تمييزاً وضحه القديس توما (١٠٠ م : ٨٤ وما يليه) ولقيف الفلاسفة شرقاً وغرباً بما يدرك كدرب غير ان الذي اغرى اولئك الفلاسفة بما ذهبوا اليه انما هو خلط التصور العقلي والحسي لان التصور العقلي يرافقه تصور حسي يُشبه في النفس فوققوا عند ذلك وفاتهم ان ينظروا الى .اوراء الحس . وكان اول من اتى به بين القدماء اميدوكل اليوناني العايش سنة ٤٤٤ قبل المسيح قدحضه افلاطون الفيلسوف الذي مات زهاء سنة ٣٤١ قبل المجيء الالهي الا انه قد تظرف في مباحثه فاقى بما لا صحة له بان قال ان التصورات متولدة في النفس وليس للحواس شيء في ذلك وسياتي بيانه وتقنيده . فانتصب ارسطاطاليس اذ ذاك ووافق بين المذهبين فاقى بما ينطبق عليه العقل والاختبار فقال ان الحواس بدئه الادراك وللعقل انقائها بتوسط الحواس . اما في القرون المتأخرة فكان ممن اشتهر في تعجيد مذهب

الحسين لوقيوس الانكليزي وعلى الخصوص كونديلاك الفرنسي فجاء
هذا الاخير بما ملخصه . ان الطبيعة قد رثت الاعضاء واحكمتها
احكاماً ينبه الى طلب ما تستلذ به وتجنب ما يضر بنا وكفى بالطبيعة
عملاً ثم فوّضت الاختيار ان يتم بما يكتسبه من الملكات لتتم
العمل الذي بدأت به فاما الانسان اذن سوى الاحساس . وما يظهر
فيه مخالفاً له يرجع اليه تحت اشكال متحولة فكل من التصور والاصفاء
والتفكر والتصديق والبرهان والعقل نفسه يرجع الى الاحساس ونحن
نفنّده بالقضية التالية

٤٠٥ قضية . ان مذهب الحسين محال سواء اعتبرته في ذاته
او في نتائجه

اولاً . ان مذهب الحسين محال باعتبار ذاته وذلك ان
الحسين يعلّمون ان الحواس انما هي الوجه الوحيد للادراك البشري
لانهم لا يعزّون الى النفس سوى قوة الاحساس ويزعمون ان
جميع القوى التي تفصح عنها الفلاسفة هي صور احساس مختلفة
واقفالها احساسات متحولة ولكن قد يينا فيما اسلفناه عن القوى العقلية
ان افعال العقل لا يمكن ترجيعها الى الاحساس سواء اعتبرتها من
جهة الموضوع الذي تدور عليه او الوجه الذي تتم فيه او من جهة
المبادي التي يلفقها الحسّيون فحال اذن تعيين الحواس ينبوعاً وحيداً
للادراك البشري

ثانياً . انه محال باعتبار ما يتج عنه ^١ : ان الانسان يمتاز
عن الحيوان بما فطر عليه من قوة الادراك اذ ليس في الحيوان سوى
الشعور ولكن اذا حصرت الادراك البشري في الحس فقط امسى
ادراكه شعوراً لا يختلف عما تشعر به البهيمة وعليه فيسقط الانسان
من مرتبته . ^٢ لا بد لمبادي العلوم ان تكون مطلقة كلية ثابتة
لا يعترها تغيير ولكن الحواس لا يمكن حملها الا على الاشياء الموقفة
المعارضة التي يعترها التغير فاذا ما افترضت اذن مذهب الاحساس
واقصرت العلوم عليها فانك تلاحظها لامالة

٤٠٦ لا يمكن لاولئك الفلاسفة ان يتجنبوا ما ياتي به مذهبهم
من النتائج الوخيمة وان سعوا في تفسير اصل التصورات على وفق
مزادهم . فقالوا ان في النفس قوتين تمكّنها من ادراك الاشياء وهما
الاحساس الذي يمكّنها من ادراك ما هو في الخارج عنها وما يتم فيها .
والتفكر الذي يحملها على توجيه قوتها الى ما تدركه بتوسط الحواس
وقد ضلوا لأن هذا التفكير الذي يفترضونه مختلفاً عن الحواس يرُدُّ اليها
كانه اليه كونديلاك نفسه على انه لا يتم الا حول ما تدركه الحواس
ومن ثم فانه يحمل الاحساسات اشد قوة ومتانة . وغاية ما يبيده فانه
يحمل الاحساسات الى اجزاء او يولف بينها على اشكال مختلفة الا
انه لا يقدر ان يحمل النفس نرتقي الى المعقولات التي يختلف نوعها
عن المحسوسات

٤٠٧ يرد على هذه الحقيقة ما اتى به ارسطاطاليس ان ليس في العقل شيء لم يأخذ بدءه عن الحواس فطليها اذن يتوقف اصل المعارف ويحتاج بتسليم اللازم بمعنى ان الادراك لا ينشأ ولا يتسم نطاقه بدون الخيالات التي تبديها الحواس . وبانكاره بمعنى ان العقل يدرك نفس ما يدركه الحس وعليه فيلزم انكار المزوم على ان الادراك انما ينشأ عن الحواس باعتبار ابدائها في العقل مثلاً بدور فعل العقل عليها اما اقتصار هذا الادراك على الاحساس فقط باعتبار كونه علته الوحيدة فعال لان العقل ينزع بقوة الذاتية عن الخيال موضوعه الخاص اي العقول الذي يدركه مختلفاً كل الاختلاف عن موضوع الحواس وعلاوة على ذلك ان العقل يدرك اشياء كثيرة يستحيل ادراكها بتوسط الحواس كما اسلفنا بيانه في التكلم عن القوى العقلية .

انظر الى ما ياتي به المنطق من البيان بخصوص التصورات الكلية

فصل

في ابطال مذهب التصورات المتولدة بالاجمال

٤٠٨ اعلم ان هذا المذهب انما اتى به اولئك الفلاسفة الذين يفسرون اصل التصورات معتقدين بان النفس حاصلة على الاقل على بدء ما تدركه من الاشياء وذلك بتوسط ما لها من التصورات

المتولدة فيها من اصل الفطرة . وله وجوه كثيرة سيأتي بيانها وتقيد كل منها على حدته الا انه يجدر بنا قبل الشروع فيه ان ندحضه على سبيل الاجمال

٤٠٩ قضية : لا بد من رفض مذهب التصورات المتولدة وذلك اولاً . لو سلمنا بمذهب التصورات المتولدة للرم النفس ان تدرك الاشياء بواسطة مجردة عن المادة بالاطلاق بحيث لا تحتاج البتة الى ورود الخيالات اليها وقد تبين فيما اسلفناه ان ذلك انما يتناقض النفس البشرية لانها مهيأة من اصل الفطرة الى الاتحاد بالجسد . ويصادم الاختبار لاننا لا ندرك شيئاً الا بتوسط الحواس فلا بد اذن من رفض التصورات المتولدة

ثانياً . ان للعقل قوة مبالغة للحق كما نبه اليه القديس توما لقوله ان العقل يُعتبر ذا قوة غير متناهية تمكنه من رعاية ما لا يكون له نهاية كزيادة الاعداد والخطوط غير ان هذا لا يؤخذ بمعنى ان العقل يشمل بالفعل صوراً غير متناهية بل بمعنى انه في القوة اليها اذ لو كان حاصلًا بالفعل على مثل هذه الصور لشابه الله

ثالثاً . لما كانت التصورات متولدة لا تتعلق بفعل الاشياء في النفس كانت هي شيئاً عقلياً محضاً ولكن كل عقلي على هذه الصورة لا يمكن ان يبدي شيئاً يكون وجوده حقيقياً في الخارج وعليه فتتلاشى ادراكاتنا اذ لا يمكنها والحالة هذه ان تتخذ قوة تمثيلها حقيقة الاشياء

عن ذات النفس لان النفس من كونها ليست علة للاشياء لا يمكنها ان تمثلها . ولا ثقل ان الله سبحانه ينقشها في النفس لأن حقيقة الادراك من كونها طبيعية فلا بد من نشأتها عن علة طبيعية واخذها عنها لا عن الله سبحانه

فصل

في بيان اختلاف ما ذهب اليه الفلاسفة للدفاع عن التصورات المتولدة ٤١٠ اعلم ان الفلاسفة الذين ذهبوا الى وجود تصورات متولدة قد صرحوا عما ذهبوا اليه بوجوه مختلفة فنشأت عن ذلك المذاهب وتشعبت الآراء وكان من زعمائه الاقدمين افلاطون ومن الحداثيين دي كرت

اما افلاطون فزعم ان وجود النفس قد سبق اتحادها بالجسد فنظرت صور الاشياء المثلة للجواهر مع كونها في الخارج عن النفس ثم طرحت النفس في الجسد كما يطرح مذنب في سجن لاثم قد ارتكبه فنسيت جميع ما كانت تعرفه فانت والحالة هذه الى الحياة ولها صور حية شاهدتها في سابق حياتها ولكن لما كان انشاء الاشياء على مثال تلك الصور كانت النفس تستيقظ لهذه الصور بتوسط الاحساسات التي تمكّنها من ادراك الموضوعات التي نشاهدها فيها يبدو عنها من التأثيرات الحاضرة وعليه فلا يكون العلم بالشيء الا نذكر ما قد عرفناه من قبل . وقد جاء افلاطون بمثل صبي تأييداً لما

اتي به فقال ما ملخصه . ان الصبي وان لم يتعلم شيئاً فقد يجب عما
يقترح عليه من المسائل العويصة اذا ما تدرجت في اقتراحها عليه
وسبكتها على هيئة ترد عليه شيئاً فشيئاً

٤١١ لا ينبغي ان هذا المذهب محال لاسباب . منها . اعتماده على
سبق وجود النفس واتحادها بالجسد عقاباً لها . وهذا الاعتماد محال
كما سبق بيانه . ومنها . تعليمه ان تصورات النفس طبيعية وان
النفس لا تفقد طبيعتها باتحادها بالجسد . ولكن هل ينسى الانسان
ما يعرفه من اصل طبعه فاتحاد النفس اذن بالجسد لا يقتضي بان يكون
سبباً لنسيان النفس لما يختص بها من الصور . ومن توقيفه التذكُّر
والنسيان معاً على الاتحاد بالجسد وهو تضارب لا ينبغي على بصير .
ثم مثل الصبي لا يثبت ما اتى به افلاطون اذ لا يشير سوى الى ان
للصبي من اصل طبعه قوة بها يقتدر على الراك متدرجاً من المبادي
العامة الى الخاصة فيجب على ما يلقي عليه من المسائل

٤١٢ اما الديكراطية فيقسمون التصورات الى متيائية . ومكتسبة
ومتولدة . وهم يريدون بالاولى تلك التي تاتي للنفس عن التأثيرات
التي يُبدىها في الحواس فعل الاشياء الخارجية كتصور الشمس مثلاً
وبالمكتسبة تلك التي نولفها عن جمع تصورات مختلفة نحصل النفس
عليها كتصور جبل من ذهب . وبالثالثة . تلك التي تولد مع
النفس من اصل الفطرة . وهذا القول انما عماده امران اولهما . ان

ماهية النفس انما تقوم في معرفتها الحالية لزعمهم ان الله سبحانه قد اعطاها المعرفة كما انه اعطاها الماهية والوجود . ثانيها . ان اصل التصورات لا يمكن تغييره بتوسط الحواس وكلاهما باطل اما الاول فلان المعرفة وقوة الادراك نفسها لا يمكن لما ان يقو ما ماهية النفس كما سبق بيانه في محله واما الثاني فلا يمكن ان يتج عنه تولد التصورات بل ان للنفس قوة اخرى بها تقتدر على تحصيل هذه التصورات . غير ان دي كوت بقي مترددا في هذا الامر على انه يؤخذ من كلامه انه يريد بالتصورات المتولدة قوة طبيعية في النفس تمكنها من الادراك فلما والحالة هذه ان نسأله . فلماذا والحالة هذه لا تكون التصورات كلها متولدة ولماذا يفترض ان منها ما يكون متأتيا ومنها مكتسبا ولماذا لا تظهر هذه التصورات في النفس من اصل فطرتها وبدء وجودها ولماذا لا يشير اليها الحس الباطن وهو الشاهد القوي على الانعطافات الباطنية او كيف تبقى راقدة الى ان تنقوى الحواس ثم اي تصور لا يمكننا ان نحصل عليه بتوسط الحواس فان قوة التجريد تهدبنا الى تصور الوجود والوحدة والى تصور الله وجميع التصورات الادبية

٤١٣ زعم روسمينيوس ان في النفس من اصل فطرتها حضور الاشياء كافة على هيئة مبهمه الا ان النفس تبسط هذه الاشياء وتبينها بما لها من القوة الطبيعية المتولدة فيها وذلك بمقتضى ما تبديه الاجسام

في الحواس من التغيرات المختلفة وعليه فانها تحصل على يان الاشياء
 وادراكها الممتاز . وهذه المذهب باطل بدليل ان حضور الاشياء
 كافة في النفس محال وان على هيئة ملتبسة اذ ان ذلك خصيص فيه
 تعالى اسمه وحده لانه علة الاشياء كافة . قال القديس توما . ان
 العقل الذي يدرك جميع الاشياء من اصل جوهره لا بد من ان
 يكون من اصل طبعه حاصلًا على جميع الاشياء على هيئة مجردة عن
 كل مادة اما هذا فيختص به تعالى وحده بان يحيط من اصل طبعه
 بجميع الاشياء على هيئة مجردة عن كل مادة ذلك من جهة احاطة
 العلة بمعلولاتها فله وحده اذن ان يدرك جميع الاشياء من ذات طبعه .
 اما النفس والملاك فيها بمنزل عن ذلك . هذا ولا حاجة الى تفنيدهما
 اتى به روسمينوس من المبادي لتأيد مذهبه لانه مذهب ثاقبة لا يكاد
 يقول فيه احد

فصل

في ابطال مذهب العلوية

٤١٤ اعلم ان المراد بمذهب العلوية ما اتى به فلاسفة المانيا
 الحديثون من اختلاف الاراء في تفسير اصل الادراك البشري زاعمين
 ان النفس انما تولف لقائها موضوعات ادراكاتها ونحن نسميهم علوية
 نسبة الى العلى لانهم يتجاوزون حد كل اختبار ويعلمونه سعيًا بتبيان
 اصل الادراكات من المتقدم اي بتحليل الادراك نفسه بمنزل عن

كل اختبار باطني وخارجي . اما زعيم هولاء الفلاسفة ومنشي * ما ذهبوا اليه فهو كسبيوس الالماني الذي ولد سنة ١٧٢٤ ومات سنة ١٨٠٤ واما ملخص ما ذهب اليه فهو انه ميز في الادراك شيئين وهما المادة والصورة فالمادة متغيرة عارضة تصدر عن المواضيع الحسية باطنية كانت او خارجية . اما الصورة فتأبنة كلية لا يتغيرها تغيير تصدر عن طبيعة العقل نفسه فيكون تصور الشيء وبراك الحكم عليه شيئاً واحداً وعليه فلا بد لصور الادراك ان تكون على قدر صور الاحكام ولذا لك فقد ذهب الى ان للعقل البشري اثنتي عشرة صورة متولدة فيه سماها مقولات وهي : الوحدة . والكثرة . والكلية . بالنظر الى كمية الاحكام اي من حيث شمول الموضوع لواحد او كثير او الكل . ثم الايجاب . والسلب . والتخصيص في المهمة ثم الجوهر . والعرض . والملة . والمعلول . والتبادل . او الفعل والانفعال بالنظر الى الاضافة اي العلاقة التي بين الموضوع والمحمول فالجوهر والعرض يدوران على تلك الاحكام التي ينطبق فيها المحمول على الموضوع انطباقاً مطلقاً . والملة والمعلول على تلك التي يتم الانطباق فيها شرطياً . والفعل والانفعال على تلك التي يحتمل فيها على الموضوع محمولات كثيرة بحيث اذا وضع الواحد رُفعت الاخرى واذا رفعت بقي الواحد . ثم مقولة الامكان والامكانات والوجود والملاوجود والضرورة واللاضرورة وهذه المقولة تنطبق على القضايا

الموجهة . فاذا ما طابق العقل هذه الصور المتقشفة فيه على المبادي الحسية استوعب موضوعات ادراكه وعليه قائنا ندرك الاشياء باستخلاص المحمول عن هذه الصور وتطبيقه على المبادي الحسية لا عن اختبار ولا عن معرفة ذاتية . اما الفلاسفة الذين اخذوا عنه وشرحوا مذهبه فعملوا ان مبادي الادراك لا ينبغي اخذها عن موضوعات في الخارج عن النفس وقد اجمعوا على ان النفس وحدها هي غلة الادراك تولف لذاتها موضوعات معارفها وكان من اقدم فيختص ان قال . ان للنفس ان تخلق بما لها من القوة الطبيعية موضوعها المعقول حتى نفسها ذاتها

٤١٥ قضية ١ . ان الصور التي يجتهد كسيوس في ان يثبت كونها انفعالات متولدة في العقل ١ . تضمن تناقضاً بذاتها . ٢ . وتعليمه بخصوص الاحكام التأليفية من المتقدم بضاد طبيعة العقل كل المضادة

اما الجزء الاول فيأينه ان هذه الصور على ما ذهب اليه كسيوس انما هي تصورات فارغة عرية عن كل موضوع وعليه فلا يمكن العقل من ادراك شيء لانها لا تولد في العقل الا غيب الاحساسات والحال ان التصور الذي لا يمكن العقل من ادراك شيء فليس تصوراً بل نقي التصور اي الادراك فهذه الصور اذن تصورات ولا تصورات معاً . ثم ان هذه الصور التي يقرها كسيوس هي مشتركة في صور

اخرى تضاددها راساً كصورة الضرورة مثلاً واللاضرورة والامكان
واللاامكان الخ فلو كانت اذن هذه الصور من انفعالات العقل الثانية
لا تنق في العقل انفعالات يناقض بعضها بعضاً وهذا باطل

اما الجزء الثاني فيبانه : ان الحكم من المتقدم انما يحكم تحليلي يؤخذ
من تحليل الموضوع نفسه اما بواسطة اي بالبرهان واما بغير واسطة .
واما الحكم التالي فهو من المتأخر طبعاً اذ لا يمكن للعقل في مثل هذه
الاحكام ان يفقه ما للمحمول والموضوع من العلاقة الذاتية فلا يمكنه
ان يقرر ما بينهما من النسبة الا بتوسط الاختبار وعليه فلو امكن
وجود احكام تاليفة من المتقدم لتعذر على العقل ان يدركها بتحليل
الموضوع او بتوسط الاختبار اي انه يؤلف الحكم بغيرزة عمياء
وهذا باطل ويناقض طبيعة النفس البشرية ذاتها فيسقط والحالة هذه
تعلم كسيوس

٤١٦ قضية ٢٠ لا يمكن للنفس ان تكون علة ادراكها

الوحيدة

وذلك لو كانت النفس علة ادراكها الوحيدة للزم القول بان
صور الاشياء لا تنأى اليها من الاشياء ذاتها ولا عن علة خارجية
عنها بل للزم ان تكون فيها من اصل الفطرة والجوهر اما هذا فنحصيل
بالجوهر الالهي فقط لأنه تعالى من كونه علة الاشياء فلا بد من ان
تكون فيه صور جميع الاشياء من اصل جوهره فلا يمكن القول اذن

بان النفس هي علة ادراكها الوحيدة ما لم نقل انها هي والعقل الالهي شي^٤ واحد اما هذا فهو عين مذهب الحلول وهو باطل

٤١٧ قضية ٣ - محال ان تدرك النفس الاشياء من حيث انها

تُشْهَرُ

وذلك لو كانت النفس تدرك الاشياء من حيث انها تُشْهَرُ
لكانت تُشْهَرُ بالحقيقة اشياء لا تعلم انها تُشْهَرُ وهذا باطل لِأَنَّ كل
فاعل انما يفعل بمقتضى طبيعته فالنفس اذن من كونها عاقلة لا يمكن
لها ان تفعل شيئاً بدون ان تعرف ماذا تفعل متخذة معرفتها مثلاً
لعملها فالنفس اذن لا تدرك الاشياء لانها تُشْهَرُ بل تُشْهَرُ الاشياء
لانها تدركها . وعليه فقد ضلّ أولاً فيختوس بقوله ان الادراك
ابداع لان النفس ليست منشئة لما تدركه . ثم لأن الادراك كمال
يلحق المدرك مع ان الابداع فعل يشغل في الخارج عن المبدع لانه
ليس بكمال للوضوع المدرك بل المدرك . ثانياً . وقد سقط القول
بان النفس تُبدع ذاتها بما انها تدرك ذاتها على انها لو كانت تهب
ذاتها الوجود بما انها تدرك ذاتها لادركت ذاتها وفعلت قبل وجودها
وهذا باطل لحصول الادراك حيثئذ بدون مدرك والفعل بدون فاعل

الفصل السابع

في بيان مذهب الانتولوجيين

٤١٨ اعلم ان هذا المذهب قد اتى به اولئك الفلاسفة الذين

يزعمون ان النفس تشاهد الله سبحانه اي انها تدركه بلا واسطة
 فينشأ عن هذه المشاهدة اصل التصورات والادراكات البشرية .
 وقد قال احدهم وهو مالبرنش الفرنسي ان اتحاد النفس بالله سبحانه
 اشد منه بذاتها . ولما كانت جميع صور الاشياء فيه سبحانه كانت
 النفس تشاهد جميع الاشياء وتدركها فيه تعالى اسمه وعليه فقد اتج
 ان الله وحده معقول وجميع الاشياء لا نصير معقولة الا فيه تعالى .
 والانسان انما يعقلها بذات النور الذي يعقل به الله سبحانه فخلاصة
 دعواهم انما تنحصر في قولين اولهما . ان النفس تدرك الله سبحانه بلا
 واسطة . وثانيهما . انها فيه تعالى تدرك اسباب الاشياء طرأاً والحقائق
 الابدية ونحن لا ننقض سوى الدعوى الاولى لاننا قد اسلفنا ما
 يفند الثانية في الكلام عن قوى النفس . ثم لأن كذب الثانية انما
 يلي كذب الاولى على انه اذا تمذّر على النفس ادراك الله تمذّر عليها ايضاً
 ادراك الحقائق فيه وبه ولكن قبل ان نأخذ بتفنيدها نذكر شيئاً
 بخصوص معنى ادراك الشيء بلا واسطة

٤١٩ اعلم ان المراد بالادراك الذي يتم بلا واسطة او المشاهدة
 ما يدرك به الشيء في ذاته . اما الشيء فيدرك في ذاته اذا ما أدرك
 اما بماهيته التي تخضع للقوة الدراكية من حيث انها معقولة او بمثلها
 الخاص الذي نتم صورته في القوة الدراكية فنشاهد النور مثلاً بلا
 واسطة لانه حاضر للبالصرة وكذلك مشاهدة الحجر فانها تتم بلا واسطة

لأن العين شاهدة بمثاله الخاص الذي يأتي إليها عن الحبر بلا واسطة
وهذا الإدراك إنما نسميه مشاهدة بالنسبة إلى المشاهدة الحسية وهو
يمتاز عن الإدراك الذي لا يحصل به إدراك الشيء في ذاته بل في
شبيهه أو في صورته بحيث لا يتخذ المدرك ما يتمثله من المثال عن
الشيء المدرك نفسه بل عن شيء يلزم عنه كإدراك إنسان مرتسم
في مرآة

فيؤخذ مما تقدم أن المشاهدة العقلية إنما يقتضيها إمران أولها .
أن المبدأ الذي يتم به إدراك الشيء إنما يلزم أن يكون خاصاً بالشيء
نفسه والا بطل أن يكون الشيء مدركاً في ذاته وبلا واسطة .
ثانيها . أن يكون للمبدأ مشابهة كاملة مع الشيء واتحاد في الوجود
المعقول والا بطل أن يكون الشيء مشاهداً في ذاته بل في ظله فإذا
كان الكلام في الله سبحانه ومشاهدته فلا يمكن لهذا المبدأ أن يكون
في الخارج عنه تعالى اسمه لأن كل شيء في الخارج عن الله سبحانه
فهو بعيد عنه بما لا نهاية له فلا يمكن له والحالة هذه أن يكون مبدأً
به يدرك الله في ذاته فالمبدأ إذن الذي بتوسطه يمكن إدراك الله لا بد
من كونه قائماً فيه تعالى اسمه . ولما كان كل ما في الله واحداً متحداً
بجوهره كان المبدأ الذي تتم فيه المشاهدة هو جوهر الله الذي يقوم
مقام الصورة المعقولة التي يتم بها تعقل العقل . قال القديس توما .
لا سبيل إلى مشاهدة الله بلا واسطة ما لم يتحد جوهره الإلهي بالعقل

نفسه فالمبدأ اذن الذي تتم فيه مشاهدة الله سبحانه هو قائم فيه غير خارج عنه

٤٢٠ يزعم الاتولوجيون ان المبدأ الذي تتم به مشاهدة الله ليس هو الجوهر الالهي بل الذات الالهية فن المجيب كيف لا يلتفتون الى ان الله سبحانه كلي البساطة في ذاته وكل تمييز بين جوهره وذاته وصفاته محال يصادم الطبيعة الالهية نفسها . نعم لو سلم الخصوم بان ادراكه تعالى يتم من المتأخر برعاية الخلائق لا يمكن التمييز بين جوهره وذاته وصفاته لقصر العقل واختلاف ظهوره في الخلائق ولكن لما كان الكلام في ادراكه بذاته وبلا واسطة استحال كل تمييز بين جوهره وصفاته اذ يستحيل ادراك شيء من هذه دون ادراكه كله تعالى اسمه كما ينبئك به الفصل التالي

فصل

في ابطال مذهب الاتولوجيين

غاية ما نقصده في هذا البحث بيان محال هذا المذهب وتقويض الاساس الذي اثبتوه على زعم ان النفس تشاهد الله طبعاً

٤٢١ قضية ١ : لا يمكن لعقل مخلوق وعلى الخصوص العقل البشري ان يشاهد الله سبحانه

هذه القضية تشمل جزئين فالاول يتبين فيه على وجه الاجمال ما يقتدر عليه العقل المخلوق . والثاني ما يقتدر عليه العقل

البشري على الخصوص

قد ابناء ان الصورة المعقولة اي المبدأ الذي به يدرك الله بلا واسطة لا يمكن ان يكون غير الذات الالهية التي تتحد بالعقل كالصورة المعقولة فعليه اقول : ان العقل لا يمكن له ان يدرك شيئاً من اصل طبعه ما لم يكن متهيئاً من طبعه للمبدأ الذي به يتم ادراك ذلك الشيء . اي لتلك الصورة المعقولة التي تجمل العقل مدركاً بالفعل . ولكن العقل المخلوق لا يمكن له ان يكون متهيئاً من اصل طبعه لان تتحد به الذات الالهية اتحد الصورة المعقولة اذ لا بد لهذه الصورة من ان تكون من الجنس نفسه الذي يختص به العقل على انه اذا تجاوزت حد هذا الجنس قصر العقل عن قبولها وليس من احد ينكر ما للذات الالهية من التجاوز غير المتناهي وعليه فلا يمكن للعقل ان يدرك الله بذاته وبلا واسطة

٤٢٢ اما الجزء الثاني فيبينه . ان الادراك العقلي لا يتم في الانسان ما لم يسبقه الادراك الحسي ويأتي بشيء يمكن العقل من تحصيله وعليه فلا يمكن لموضوع العقل ان يكون شيئاً عقلياً صرفاً بل شيئاً مجرداً عن اللواحق المادية ولذلك فلا يمكن لنا ان تصور الجواهر الروحية او ندرك شيئاً منها ما لم نرجع الى الاشباح وان لم يكن لهذه الجواهر اشباح في ذاتها . هذا ومن المقرر ان العقل البشري لا يمكنه ان يترقى الى ادراك الله سبحانه الا ببعض صور ينتزعها عن

المحسوسات اما مثل هذا الادراك فيختلف كل الاختلاف عن ادراكه بذاته كما هو في ذاته اذ ليس لصورة مخلوقة ان تمثله تعالى كما هو في ذاته فكيف يمكننا والحالة هذه ان ندركه من اصل طبعنا . ومن العجيب كيف تكون النفس متمتعة بهذه الرؤية العائمة التي يتخيلها الانتولوجيون وهي مع ذلك تجهلها وان كانت من ذاتيات الطبيعة فلا بد والحالة هذه من احصاء ما يتخيلون بين غرور يتوهمونه واوهام لا يحلو لها بطلان

٤٢٣ قضية ٢ . هذا المذهب يقتاد الى نتائج باطلة وعليه فلا بد من رفضه

اولاً . يعلم ان مشاهدة الله ثم راساً وبلا واسطة وهذا باطل اذ لم يتصل اليها احد من الانتولوجيين انفسهم وان اجهد نفسه فان مشاهدة الله لا تتم الا بالتجريد ونور الايمان كما اشرنا اليه آنفاً
ثانياً . يعلم ان حقائق الاشياء انما تعتمد بالذات الالهية والانسان يشاهدها فيه تعالى ولكن كيف يشاهدها وهو لا يشاهد الذات لانهم يفرقون بين الذات والله ويقولون ان العقل يشاهد الله لا الذات الالهية

ثالثاً . انه يقتاد الى مذهب العقليين فان مآل هذا المذهب تفسير اسرار الديانة على وجه يحصرها بين حدود العقل ومداركه والعقل لا يمكن الانتولوجيين من مشاهدة الاسرار واستيعابها وان

شاهد الله فيلزمه والحالة هذه ان ينكرها وينضم الى حزب العقليين
 رابعاً . . . يقتاد الى مذهب الحلول على ان الاشياء انما هي معقولة
 من حيث انها موجودة وعليه فكل كون له الوجود في ذاته فهو معقول
 في ذاته وكل ما لا يكون معقولاً في ذاته لا يكون له وجود في ذاته
 كالدائرة المربعة . اما الاشياء على زعمهم فليست معقولة في ذاتها بل
 في الله فوجودها اذن ليس بذاتها ولا يختص بها انما هو اشتقاق يصدر
 عن الله وهذا ما يزعمه الحلوية وايضاحاً لذلك لا بد لك من ان
 تعتبر الاشياء حقيقة الوجود في ذاتها وان تطلعت فيه تعالى فان
 اعتبرتها من حيث ابتداعها فلا سبيل الى ادراكها الا بفعله سبحانه
 الخالق لانه ابدعها ووهبها الوجود وان بذاتها الوحيد الخاص بها
 والذي يميزها عن الله فهي معقولة في ذاتها لا في الله فان قمت تكبراً
 على ذلك كما يفعل الاتلولوغيون انتزعت عنها حقيقة وجودها الخاص
 وهويت في مذهب الحلوية

خامساً . انه يزيل كل فرق بين النظام الطبيعي والخالق
 الطبيعة على انه يعلم ان في وسع الانسان ان يشاهد الله وان في قيد
 الحياة كما يشاهده في دار الخلد بعد المات . . قال القديس ثوما . ان
 مشاهدة الطوباوي تختلف عن مشاهدة المسافر ليس من جهة زيادة
 كال . او نقصانه بل لان الاول يرى والثاني لا يرى
 ان اللبيب يتصيد مما قدمناه ما يمكنه من حل ما قد يقترحه

الأتولوجيون من الاعتراضات وعليه فلا حاجة الى ايرادها فان مدارها متوقف على اتحاد العقل الالهي بالعقل البشري مع ان التفاوت ظاهر لا يخفى على ذي بصيرة

الفصل الثامن

في بيان المذهب الحقيقي

٤٢٤ اعلم ان ما اتينا به من ابطال ما تقدم من المذاهب ينبثق من اصل التصورات والادراك البشري لا يصدر أولاً عن احساسات متبدلة اذ لا يمكن للنفس بتوسط الاحساس ان تدرك الا ما ينحصر في دائرة الاحساس لا يعرب عن التصورات الكلية ولا عن حقائق الابدية . ثانياً . ولا عن تصورات متولدة اذ يصبح الطبع البشري كاملاً نظير طبيعة الملائكة . ثالثاً . ولا عن فعل العقل وحده لئلا تسمي النفس عرية عن كل حقيقة خارجية . رابعاً . ولا عن مشاهدة الذات الالهية لتعذر ذلك والانسان مسافر . خامساً . ولا عن مادية ينحصر فيها كل فعل العقل كما سبق تفنيده في الكلام عن بساطة النفس فبقي والحالة هذه ان يكون اصل الادراك مبتدئاً عن الحراس منتهياً في العقل كما نبينه في هذا الفصل ونحن نسمي هذا المذهب يخنولوجيا وهي كلمة يونانية معناها الكلام عن النفس والمراد به اتحاد النفس بالجسد لتحصيل الادراكات . واعلم ان اول من اتى بهذا المذهب المعلم الاول ارسطاطاليس فاخذ عنه ليف الفلاسفة في

القرون المتوسطة شرقاً وغرباً فدافعوا عنه وتمعدوه في جميع اقوالهم وقد ابنا ووضحنا في الكلام عن القوى كيفية نشأته في الانسان بما يصدق رداء كل شك فجل ما نضعه الآن استرجاع ما اوردناه هناك مثبتين ان هذا المذهب لجدير وحده بان يمكننا من تفسير اصل التصورات والادراك

٤٢٥ أولاً - لا يمكن تفسير اصل الادراك الا بالتعويل على الحس

والعقل معاً

وسببه - ان هذا الكلام يلائم طبيعة العقل البشري فيما يتحراه من اقتباس المعارف اذ من ذاتياته ان لا يترقى الى لادراكات الاولية ما لم تفيضها الحواس ويكملها العقل بما له من القوة الخاصة اذ لا يخفى على بصير ان طبيعة العقل البشري انما تقضي بانشاء الادراك عن الحواس فان في الانسان مبدا واحد يحس ويدرك معاً لان فيه نفساً واحدة وهي عاقلة وحساسة معاً كما وضحناه في الكلام عن النفس وهذه النفس بحكم خلقها متحدة بالجسد تصبغ موضوع القوى النفسانية ايضاً . اما هذا الاتحاد بين القوى العقلية والنفسانية فمن شأنه ان يحمل ماهية الاشياء موضوعاً مناسباً للعقل ذلك باعتبار وجودها في نفس المادة بحيث لا تكون معقولاتاً محضاً ولكن الاشياء التي وجودها في المادة لا يمكن ادراكها الا بتوسط القوى النفسانية فطبيعة العقل اذن انما تقتضي بعدم امكان تحصيل ادراكاته الا بتوسط

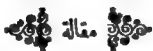
القوى النفسانية

٤٢٦ ثانياً . ان طبيعة العقل البشري تقضي بان تحسن القوة العاقلة ما يكتسبه المرء من المعارف بتوسط الحواس لأن العقل وان كان متهدداً بالجسد الا انه يستمر افعاله الخاصة بمعزل عن المشاعر وعليه فلا بد من ادراكه للماهية الاشياء بخلاف ما تنصل اليه بتوسط الحواس بان يدركها مجردة عن الواحق المادية فتصبح والحالة هذه كلية غير ان النفس لا تنصل الى مثل هذا الادراك ما لم يكن فيها قوة تغلو الحواس وتكمل ما تنصيده عنها وهذه القوة انما نسميها العقل الفعال كما قدمناه في الكلام عن القوى او قوة التجريد فاذن يعترض أولاً . ان العقل قبل ان يتعقل الصورة العقلية اما انه يعرف الشيء الذي تمثله الصورة او لا يعرفه اما الاول فلا يمكن التسليم به لان العقل يكون حاصلاً على صورة الاشياء قبل ان يتمثلها ولا الثاني ايضاً لأن العقل لا يمكن له ان يصور في ذاته صوراً لا يعرفها فلا يمكن اذن تفسير الادراك بحسب ما يعلمه البسيخولوجيون وبموجب تمييز الجزء الثاني من الكبرى وهو قوله أولاً يعرفها بانه لا يعرفها بالفعل مسلم . ولا بالقوة منكر . على انه مهياً من اصل طبيعه لان يعرفها متى وردت عليه اذ من ذاتياته قوة التجريد والادراك وامييز الجزء الثاني من الصغرى وهو قوله . لا يمكن للعقل ان يصور في ذاته صور اشياء لا يعرفها لأن العقل على فرض ثمره عن قوة

التجريد والادراك مسلم . يان لا يمكنه ذلك على فرض يتمه منكر .
على اتفاقنا فينا في الكلام عن القوى ان العقل الفعال انما يتمثل
الصورة العقلية بقوة التجريد الذي يستمته من اصل الفطرة على الخيال
على طريق السذاجة لا التقسيم والتركيب وعليه فلا يلزمه سوى
حضور المثال في الخيال

٤٢٧ الحاج : ان العقل لا يمكنه ان يجرد عن الافراد ماهية
كلية ما لم يكن حاصلا على تصور كلي فلا يمكنه اذن بقوة التجريد ان
ينتزع صورة كلية فهو بالاحرى يقتضيها

ويجيب بانكار المتقدم لان التجريد لا يقتضي كون النفس
حاصلة على تصور سابق كلي انما يقتضي فقط حضور الموضوع
لنفس وهذا الموضوع انما هو الخيال الذي تحتجب فيه الماهية الشائنة
بين كثير فالتجريد اذن يلزمه سبق ادراك مولف يمثل الماهية وما لها
من اللواحق المادية والعقل ينتزع تلك الماهية عما لها من اللواحق
وينجسها بموضوعه ثم يلتفت الى تلك الماهية فيخصصها بالتصور الكلي
فادراك التصور الكلي اذن انما يؤخذ عن التردد فيما يقتبسه العقل
بتوسط التجريد فلا يمكنه والحالة هذه ان يسبق التجريد



(في علم التحقيق)

١ اعلم ان الحقيقة لا بد لها من دلائل تمكن المرء من استنباطها والوقوف عليها لانها وان كانت في ذاتها واحدة الا انها لا تبدو للعقل على وثيرة واحدة لما للاشياء من الانواع والصور المختلفة وما للعقل من القصر في استيعابها وعليه فقد وضعت الحكمة مقالة يبحث بها عما للحقيقة من الاعلام المسفرة دحضاً لبعض توهموا انه ليس في وسع الانسان ان يستوعب الحقيقة . وقد جرت العادة بتسميتهم اللاأدرية اما النظام الذي تتحرّاه في عقد هذه المقالة فهو التكلم أولاً عن الحقيقة اجمالاً . ثانياً . عن قوة كل دليل بمفرده . ثالثاً . عما لهذه الدلائل في القوة الادبية . رابعاً . عن نقض تحليل اللاادرية بجملة

المبحث الاول

في الحقيقة اجمالاً

الحقيقة يكون اعتبارها اما بذاتها واما بالنظر الى العقل الذي يستوعبها واما بالنظر الى الدلالة عليها

الفصل الاول

في اعتبار الحقيقة في ذاتها

٢ اعلم ان الحقيقة قيلم توزن عليه الاشياء فان طابقته كانت الاشياء صادقة حقيقية والا فكاذبة وهي في العقل اولاً وفي الاشياء ثانياً . اما في العقل الالهي فبالنظر الى الامور الطبيعية وغيرها . واما في البشري فبالنظر الى الاشياء الصناعية وعليه فيقال ان هذا الشيء حقيقي اذا ما ظهرت فيه اعلام الصور التي في عقل الصانع له كوجود صورة البيت في عقل البناء . فلما نقضى الفلاسفة ذلك ووقفوا عليه عرفوها بانها مطابقة العقل والشيء وهذا التعريف الذي اتى به الفيلسوف يشمل نوعي الحقيقة وهما وجودها في العقل والشيء معاً . وقال ابن سينا فيلسوف الشرق . حقيقة كل شيء خاصية وجوده الذي ثبت له اي في اصله ومنتهى امره . وهي اما عقلية وهي تسليم العقل بالشيء المعقول كما هو في ذاته واما الحسية وهي ثبوت الاحوال للاشياء في نفسها بقطع النظر عن جعل جاعل واعتبار معتبر . واما ادبية وهي كل جملة كان الحكم الذي دلت عليه الالفاظ كما هو في الاشياء وهذه الاقسام يرجع اليها جميع انواع الحقيقة من عرفية وتاريخية وغيرها

الفصل الثاني

في الحقيقة بالنظر الى العقل الذي يستوعبها

٣ من الحقائق ما يعرفه الانسان من اصل الفطرة كالوجود الذاتي والعالم وما يرد عليه من الاحساس ومنها ما لا يعرفه فيكون بالنظر اليه اما في حالة الشك او الظن او اليقين

اما الشك فيحمل النفس على التردد بين امرين ليس لاحدهما مزية على الاخر تستميل النفس اليه وذلك اما لأن النفس لا ترى في احد الامرين ما يستميلها اليه . واما لانها ترى في كلا الامرين موازنة تحملها الى كليهما على السواء فهي والحالة هذه اشد بالميزان فكما ان الميزان تستمر كفته متوازنتين عند عدم الزيادة في احدهما كذلك النفس تستمر موقوفة عند عدم ترجيح احد الامرين المترددة بينهما . فان كان ما يحملها على التردد هو جهلها لما لكل من الحجج المرجحة من القوة كان الشك سلبياً وان تبينت موازنة بين حجج كلا الامرين كان الشك وضعياً

واما الظن باعتبار تقابله باليقين فهو اعتقاد النفس الراجح باحد الامرين المترددة بينهما مع احتمال النقيض . والنفس تعتقد باحد الامرين اما لانها تستوضح حججه دون الاخر اولانها تفضل ما له من الحجج على نقيضه لانها تتخيلها اقوى متانة واما قولنا مع احتمال النقيض فلان ما نستوضحه النفس من الحجج غير كافٍ لحملها على

التصديق . ولذلك قد يكون الظن ضعيفاً او قوياً بمقتضى ما يؤيده
من الحجج فان كانت هذه الحجج ضعيفة جداً يسمى الظن وهماً .
وامثال ذلك يجده كل من نفسه فيما يتحرّاه من الامور

واما اليقين فهو اعتقاد النفس بقضية انها مطابقة للواقع غير
ممكنة الزوال غير ان النقيض قد يكون صادقاً او كاذباً بمقتضى مطابقة
الحكم للواقع او عدمه فالكاذب يسمى ضللاً ويُعرف بانه اعتقاد النفس
بحكم تقرر على شيء غير مطابق للواقع

٤ اعلم ان اليقين ينقسم الى الممي وطبيعي وادبي . فالالهي يعتمد
اعتقاد النفس فيه على ماهية الاشياء وحقيقتها كساواة الخطوط
الخارجية عن نقطة الدائرة لان العقل يدرك هذه الخاصة ناشئة عن
ذات ماهيتها . والطبيعي يعول اعتقاد النفس فيه على شئئين وهما
النواميس الطبيعية والاستقراء كاليقين بانجذاب الاجرام نحو مركز
الارض . والادبي يستند اعتقاد النفس فيه على الاخلاق او الشهادة
البشرية كاليقين بانتصار الملك اسكندر على الاعجام . وان السبب
يستعمل المرة الى اقتراف الزلة

فيؤخذ من ثم ان اليقين الالهي قوي نقيضه محال اذ لا يمكن
للأشياء ان تتعدى عن حقائقها واما اليقين الطبيعي والادبي فشرطي
اي على تقدير استقامة النواميس الطبيعية والادبية

الفصل الثالث

في دلائل الحقيقة

٥ اعلم ان الوسائط التي تمكنا من ادراك الحقيقة على وجه اكيد
انما نسميها دلائل الحقيقة عملاً بما اجمع عليه الحكماء اذ انها تمكنا من
الحكم على ما هو حق في اي شيء كان وتحملنا على اليقين بما نأتي به
من الاحكام الا انه لا بد من ذكر ما للحقائق من الاجناس المختلفة
بيانات لما هي عليه هذه الدلائل

٦ ان الحقائق التي نفد ران ندركها منها اكتسابية ومنها ضرورية
فالاكتسابية مدارها على حوادث يتوقف تحصيلها على نظر في الاختبار
الباطني او الخارجي . والضرورية بخلافها وهي مناطة بارتباط الاشياء
ونسبة التصورات بعضها لبعض ولكن كل من الضرورية والاكتسابية
اما اولي واما اعتباري فالحقيقة الاولى واضحة بذاتها لا تقبل زيادة
ايضاح والاعتبارية لا يمكن العقل من حمل الموضوع على المحمول الا
بتوسط الجمل والاعتبار فالوجود الذاتي مثلاً والعالم حقائق
اكتسابية اولية . واما قولك كل جسم ثقل والانكساف انما يتم بتوسط
الارض بين الشمس والقمر فاكنتسابية اعتبارية وقولك : الكل اعظم
من جزئه حقيقة ضرورية اولية وقولك الجوهر الروحي حر ضرورة
اعتبارية

٧ اعلم اولاً . اننا ندرك الحقائق الاكتسابية الاولى بتوسط

الاختبار الذي يتم بلا واسطة والمبلغ اليه اما الوجدان بالنظر الى ما
يجده الانسان من نفسه من الاتصالات . واما الحس بالنظر الى
المحسوسات . ثانياً . اما الحقائق الضرورية الاولى فنذكرها بقوة العقل
ثالثاً . واما الحقائق الاعتبارية أن كانت اكتسابية فنستوضحها
بقوة الاستقراء وان ضرورية فيقوة الانتقال الفكري والقياس فهذه
اخص الدلائل التي تسفر عن الحقيقة

٨ ويضاف عليه واسطتان أخريان وهما الذهن والاسناد اما
الذهن وان لم يبد لنا شيئاً جديداً فإنه يسترجع ما يستيق ادراكه
وعليه فهو شرط ضروري بدونه لا يتم الادراك البشري . والاسناد
يشمل اما الحوادث التي نخبرها بانفسنا واما الاعتقادات التي قلدها
الاخرون وهي اما لاهوتية واما بشرية بمقتضى اصل مسندها وهو اما
الله عز وجل واما الانسان وعليه فتكون دلائل الحقيقة خمسة وهي :
الوجدان والحس والقياس والذهن والاسناد

٩ اعلم ان الاسناد انما يسمى واسطة اليقين الخارجية لاستنادنا على
شهادة الآخرين في الوقوف على الحقيقة غير انه وان كان واسطة
خارجية فقد يندرج مع ذلك بين الوسائط الباطنية اذ يتعذر وجوده
بدونها بدليل ما نحتاج اليه من الدلائل الباطنية في تقرير شهادته
وهو يشمل التاريخ والآثار . اما باقي الدلائل فتسمى باطنية لانها
ينابيع موجودة في ذات النفس من اصل القطرة على هيئة تمكينا من

تقرير حقيقة الحكم من حيث ادراكنا ما بين المحمول والموضوع من الاتفاق او المنافاة . وقد يتم بيان الحقيقة بالحد والتجزئة والعلة والمعلول والظروف والتشبيه والمذهب الكلامي والتضاد غير ان ذلك جميعه يدخل في ما يأتي به الانتقال الفكري من الايضاح

المبحث الثاني

في الدلالة على الحقائق الاكتسابية الاولى

الفصل الاول

في الوجدان أو الحس الباطن

١٠ اسلفنا في مقالة القوى بيان ما يراد بالوجدان وما يرد عليه من الانفعالات فغاية ما نتحررّاه في هذا المبحث بيان كونه دليلاً يمكن النفس من ادراك وجودها ووجود الانفعالات التي فيها بالفعل لأن ما لا يكون فيها بالفعل يكون موضوعه الذهن لا الوجدان وفيه قضية وهي .

١١ ان الوجدان دليل واضح من ذاته على الانفعالات الباطنية وهو لا يقبل برهاناً ولا يحتاج اليه

وذلك ان الموضوع انجلاء الامر للنفس بلائح لا تشبهه عندها ولكن مثل هذا الانجلاء دليل واضح من ذاته على ما تشعر النفس به اذ لا يمكنها ان تشعر ولا تشعر معاً لما في ذلك من التضارب القبيح اما قولنا لا يقبل برهاناً فلأنه من المحال اقامة البرهان على عصمة

الوجدان بمنزل عن شهادته هو نفسه بما يرد عليه من الاتفعالات
وعليه فإن اردنا اقامة الدليل عليه وقمنا لا محالة في الدور الفاسد لنمويلنا
على شهادته في اثبات عصمته الا انه قد يصح توضيحه بمبدأ التناقض
بان لا يمكن للشيء ان يكون وان لا يكون معاً

واما قولنا ولا يحتاج الى برهان لأن كلاً من المنكرين والمشكلين
بوجوده يسلم به ضرورة على ان كل من ينكر او يشك انه موجود فانه
يثبت انه موجود في حالة الانكار او الشك وعليه فقس ما يقول
المتجاهل او المشكك في جهله او شكه . فان كنت اشك او اجعل فانا
موجود اذ من لا وجود له لا يعلم انه يشك او يجمل فيسقط من ثم ما
يذهب اليه اللاأدرية بجميع وجوهه

فصل

هل ندرك بالوجدان ذات النفس كما هي بالحقيقة

١٢ أولاً . زعم بعض الحكماء المتأخرين ان النفس التي نقف
عليها بتوسط الوجدان ليست بالحقيقة كما نظهر لنا وذلك لنقصهم مبدأ
العلية فاتجبوا ان ما نعرفه من النفس انما هو ما يظهر لنا لا ما هي عليه
بالحقيقة

ثانياً . من الفلاسفة من يعلم اننا انما ندرك الاتفعالات فقط
بتوسط الوجدان اما ادراك الموضوع المنفل او المفكر فانتا متصل
اليه بتوسط الانتقال الفكري لقولهم ان الوجدان انما يمكننا من ادراك

بعض الانفعالات فينا ولما تعذر وجود الانفعالات في موضوع غير منفصل او مفكر اثبتوا ان الموضوع المفكر انما هو فينا بالحقيقة وهو لا يبعد عن الصواب

١٣ وقال آخرون - ان الوجدان انما يمكننا من ادراك النفس كما هي في ذاتها لان النفس لا تكون حاضرة الا بمقتضى ما هي بالحقيقة وهذا الحضور طبيعي فيها لان المحضر والمستحضر فيها شيء واحد ولكن لما كانت النفس لا تعقل ذاتها رأساً ولا بذاتها بل بتوسط افعالها كانت لا تعقل ذاتها كما هي في الحقيقة فان كلاً منا يجد من ذاته ويفهم بالنفس مبدأ الافعال الحيوية وموضوع الانفعالات المختلفة او جوهرها يحس في الجسد ويعقل ويريد وهذه التصورات التي لنا في النفس لا نجد لها تختلف عن التصورات التي لنا في الاشياء الخارجة التي ندركها بمملولاتها

١٤ ما هي الافعال التي تسبق ادراك النفس لذاتها وما هو ترتيبها اولاً - لا بد للنفس ان تشعر بذاتها - ثانياً - تبتدي تشعر بتأثيرات الاجسام الخارجة وتذكرها اولاً بالحس ثم بالعقل - ثالثاً - عندما تستتم هذه الافعال تشعر بتوسط الوجدان انها ذاتية لها ولكنها لا ترجع عند ذلك الى ذاتها الرجوع الكامل ولكن عندما يتسم نطاق الادراك بعد زمان تعمل النفس الفكر في اعمالها الذاتية فتدري انها تحس وتعقل وتريد ثم تنتهي بان تصور انانيتها التي نشير اليها بقولنا

١٠ . وان تميز بين العاقل والمقول وعليه فيكون الانتقال الفكري الذي يمكنها من ادراك ذاتها وذلك بتوسط افعالها لا في افعالها
 ١٥ تنبيهات ١ . كل يقين تكون الانانية موضوعه يستمد على شهادة الوجدان لتوقفه على الشعور الذاتي ٢ . لا نزاع في صحة احكام الوجدان الاولى لابتدائها ما يتم الشعور به ٣ . لا ضلال في شهادته انما الضلال قد يقع في استعمال العقل لشهادته وعليه فلا بد من التبحر فيما يعتمد العقل من الدلائل عند استناده على شهادة الوجدان ٤ . خلط الذاكرة به مما يستهوي العقلة في كثير من الاضاليل

فصل

في ابطال ما يرد عليه من التشبه

١٦ ١ . كثيراً ما يشكك المرء في حقيقة ما يشعر به من الانفعالات اعن بغض نشأ الحركة في النفس ام عن وهم او محبة وعليه فلا يسوغ لنا ان نثق بشهادة الوجدان ثقة كاملة

الجواب . اننا نميز المقدم بان المرء قد يشكك في طبيعة الانفعال الذي يشعر به او في تسميته مسلم . بان يشكك في وجوده منكر . وعليه فيتمشي انكار النتيجة على ان شهادة الوجدان انما تميز لنا وجود ما حدث معرضة عن بيان طبيعة علله وعليه فلا بد من التعويل على غير وسائل في الكشف عنها . ولا ثقل اننا نشكك في حقيقة

وجود الانفعالات تنسها لاتنا لا نشكك في وجودها في حال وجودها
انما قد تشكك في حقيقتها عند استرجاعها وليست والحالة هذه من
مسائل الحس الباطن

١٧ ٢٠ قد يرى النائم والمبرسم والمجنون ما ليس له وجود البتة
وعليه فلا يعول على شهادة الحس الباطن

الجواب . اننا نميز المقدم بان ما قد يشعر به كل منهم ليس له
وجود في الخارج عن النفس مسلم . ليس له وجود في النفس ذاتها
متكر . الا ترى ان كلاً منهم قد يتأثر بالحقيقة مما قد يراه او يفتريه
وعليه فلا انخداع في شهادة الحس الباطن انما الانخداع متأت عن
الريب في وجود الموتر في الخارج . وهذا ليس من مقتضيات
الحس ان يكشف عنه اذ لا يناف به الا ما يحدث فيه . وقصارى
القول فان المسئلة ليست في من يكون غير قادر على استعمال قواه
العقلية

١٨ ٣٠ لا يعرب الحس الباطن عن كثير من الانفعالات
كجريان الدم وضغط الهواء وجاذبية الارض وتركيب الاعضاء الخ
فاذن .

الجواب . عدم اعرابه لا يدل على كذب او خداع انما قد
يدل على قصر فيه الا انه لا ياتي بريب في حقيقة ما يورده . وايضاً
ان من الانفعالات ما يختص بالنفس وحدها . ومنها ما يختص

بالركب فالاولى ييدنها الحس بلا مرأه . والثانية قد لا ييدنها
ولا يضر ذلك بحقيقة شهادته لانها ليست من ذاتياته . وايضاً
قد ينتهي المرء لا يشعر بما يرد عليه من الاتقالات التي تستمر
متساوية

١٩ - ٤ . قد يشعر المرء بالآلم في العضو الذي يصير قطعه وفصله
عن البدن فالحس الباطن اذن لا يورد الاشياء كما هي
الجواب . قيل انه وهم . وقيل على سبيل العادة . وقيل حقيقي
وهو المعول عليه لأن النفس تُرجع الاتقالات الى محالها وهي اطراف
الاعصاب انما الانخداع قد يقع في حكمها على وجودها في الحال .
والحكم لا ينوط بالحس الباطن

الفصل الثاني

في ما تقتضيه الحواس لصحة شهادتها

٢٠ . اعلم ان وراء ما نلتسه بتوسط الحواس اشياء لا تحيط بها
الدائرة الحسية اما لانها روحية واما لانها متجاوزة المحيط فالعقل
يستنبطها منتقلاً من المعلوم الى المجهول بطرق يتعمدها بواسطة
الاستقراء اما عن التعاقب والمعية واما عن مبادي العلية . اما المبدأ
فهو الحواس الخمس وشرائطها ان تكون اولاً - سليمة والا زاعج التأثير
فما على ان الاحساس لا يكون على وبرة واحدة في سليم الاعضاء
وسقيمها . ثانياً - مسوقة على حسب ما يقتضيه اختلاف الموضوعات

وعليه فلا بد من الالتفات الى الكبير منها والصغير والغليظ والرفيق
والبعيد والقريب والى البيئة التي يكون فيها الموضوع في ماء ام هواء
ام في حراك ام سكون او غير ذلك مما يزيغ التأثير ويميله عن
ملتصه فاذا توفرت هذه الشروط ابدت الحواس من اصل الفطرة
ما يمكن من الاعتقاد بوجود الاشياء الخارجة بلا تكلف ولا روية والقضايا
الآتية تثبت ما نحن في صدده

٢١ قضية ١٠ ان الاحساس انما يبدي لنا من اصل الفطرة حقيقة

لاشياء الخارجة

وذلك لوجوه . اولها . ان لا سبيل الى ادراك الاشياء الخارجة
الا بتوسط الحواس . ثانيها . انها لا تُدرك منها صفاتها الحسية فقط
بل جوهرها ايضاً بانها حارة مثلاً او باردة لان التجريد انما يجعلها
موضوع العقل فقط . ثالثها . انها تُدرك الاشياء في ذاتها بلا واسطة
وان ادركتها بما يرتسم فيها لان الاشياء انما تُعرف بما لها من الصور
الخاصة بها . رابعها . ان الصور التي بها تقتدر النفس على ادراك
الحسيات انما تنشأ في النفس عن فعل الحسيات فيها لا عن انتقال
شيء اليها . خامسها . ان الادراك الحسي وان نشأ عن الحس بلا
واسطة فهو مع ذلك يتولد عن الموضوع بواسطة . وانه لا بد من
العلاقة بين الفعل الحسي في الحس والاحساس نفسه كلعلاقة بين
الملة والمعلول . ولكن هذه الافعال كلها طبيعية في المركب الانساني

من اصل الفطرة فالحواس اذن تبدي لنا حقيقة الاشياء الخارجة
من اصل الفطرة وقد سبق بيان هذه المقدمات في الكلام
عن القوى

٢٢ يرد عليه أولاً . انه يلزم عن ذلك ان يكون المدرك
والمدرك متشابهين في الطبيعة وعليه فلا يمكن للنفس من كونها روحانية
ان تشترك في الاجساد وتذكرها كما هي ويبطله انا لا نسلم بضرورة
المشابهة بين المدرك والمدرك بل بين المدرك ونوع ادراكه لأن
الانفعال هو نفس الادراك وحسبه تجريد المادة عن اللواحق
المادية

ثانياً . اذا ادركت النفس في الخارج اصبح فعلها سيفاً خارجاً
عنها وهذا اعمال . ويبطله ان الادراك هو من جنس الافعال التي
تستقر في النفس لا الخارجة عنها وعليه فلا يتم الادراك الا فيها وحدها
على ان الاحساس انما يتم بقبول النفس فعل الموضوع لا بقبول الموضوع
لفعل النفس فالانتقال اذن لا يصير من العقل الى الموضوع بل
بمخلافه اي بارتسام صورة الموضوع في العقل

٢٣ قضية ٢ . لا تعلق الحاسة فيما تبديه من الشعور
وذلك أولاً . بالوجود ان لان الانفعال مهما كان في ذاته وكيفما
تم وقوعه فلا يمكن للحاسة ان لا تشعر بما يقع عليها او تشعر بخلافها
اشعر به وعليه فلا تبدي للعقل الا ما تشعر به وكما تشعر به فلا تعلق

اذن فيما تبديه من الانفعال

٢٤ . ولا يرد ما تبديه الحاسة عند سقمها من الانفعالات المفايرة لانها تبدي والحالة هذه ما تشعر به وهذا جل عملها وللعقل ان يصلح الحل

ثانياً . ان الخالق لم يتعفنا بغير الحواس للوقوف على الاشياء الخارجة فلو غلظت فيما تبديه لتعذر علينا الوقوف على الحقيقة وكان الخالق غير حكيم وهذا باطل بالضرورة

ثالثاً . لا يثق المرء ثقة كبرى الا بما يقف عليه بتوسط حواسه لقوله . انا بصرت انا سمعت بحيث نتوقف عليه معارفه العقلية نفسها . وهي عامة بين جميع البشر على اختلاف المراتب والازمنة وعليه فلو كانت الحواس نغلظ فيما تبديه لما استمرّ اللفظ . منذ كان . وعلى فرض استمراره فيكون صحيحاً

٢٥ قضية ٣ . اننا نثق بشهادة الحواس على حوادث ثابتة نسميها نواميس الطبيعة

وسببه . ان الحواس التي نوقفنا على وجود الاجساد وصفاتها اما بواسطة او بغير واسطة هي نفسها نوقفنا على حوادث ثابتة تتعاقب متكررة من غير اثلام ولا تغيير كتعاقب الفصول وعلامّ الجاذبية والحرارة والاضواء الى غير ذلك من الملامّ التي تفصح عنها العلوم الطبيعية

الفضل الثالث

في ابطال ما يقترح على شهادة الحواس

٢٦ يقولون اولاً . لا ثقة بشهادة الحواس اولاً . لان جميع التصورات التي نكتسبها بتوسطها كاذبة بدليل ما كشفت عنه العلوم الفلكية والطبيعية والالهية . ويبطله ان هذه العلوم انما تقتضي بوجود الكذب في الحكم لا في التصور اي عند حمل محمول على غير موضوعه كقولك الارض لا تتحرك وذلك عند عدم اتجاه الحواس الى موضوعاتها الخاصة . ثانياً لأن الحواس قد تبدي خلاف ما يقع عليها من التأثيرات كقوله

ومن يك ذا فم مرّ مريض . يجد مرّاً به الماء الزلالا
ويبطله ان ذلك انما يحدث عند سقم الحواس او عدم اتساقها بحسبها يقتضيه اختلاف الموضوعات لا بالنظر الى الموضوعات الخاصة . ثالثاً . لان الحواس وان اتسقت فلا تبدي الاحساس كما هو بالحقيقة في الاجسام لان وجوده فيها يخالف لوجوده في النفس ويبطله انها تبدي دائماً الانفعال كما تشعر به بقطع النظر عن تحقق كنهه فان ذلك ليس من عملها

رابعاً . لان التأثيرات تختلف بين ما يتأثر به الحيوان والانسان وبين ما يتأثر به نفس الانسان . فمن البشر من يستعذب ما يجهه الاخر . ويبطل الاول ان كل صنف من الحيوانات انما يتأثر بما يحمله اليه

الطبع والموضوع . ولما كانت الطبائع والموضوعات مختلفة كل
التأثير جارياً على اختلافها أفتتج عن ذلك عدم الثقة بشهادة ما
تبدية الحواس . والثاني يبطله ان الاختلاف فيما يتأثر به البشر انما
ينشأ عن اختلاف الاميال والعوائد والاوهام على ان التركيب
الاصلي واحد في الجميع كما يشير اليه علم التشريح والاستقراء فيكون
هذا الاختلاف عارضاً لا جوهرياً بين الانفعالات البشرية

٢٧ يقولون ثانياً . ان الراقد قد يخيل له انه يدرك ذات ما
يدركه مستيقظاً مع ان الامر ليس كذلك ويبطله ما نجد من الفرق
عند اليقظة . ولا نقل ان حياة الانسان حلم دائم لانه يكون والحالة
هذه عين الحقيقة فضلاً عما نجد من الاختلاف بين اعمال اليقظة
واحوال الروية

٢٨ يؤخذ مما تقدم تقريره ان الحواس لا تنצל ولا تقلط بالنظر
الى ما لها من الموضوعات الخاصة بشرط ان تكون سليمة ومسوقة على
ما يقتضيه اختلاف الموضوعات كما اشرنا اليه في بداية هذا الفصل على
انه لو غلطت والحالة هذه لصدر الضلال عن اصل الفطرة وهو خلف
اما اذا اعتبرنا الحواس بالنظر الى المحسوسات العامة والعرضية فقد
يحدث الغلط ويقع الضلال حتى في الحس المسوق على مقتضى الحال
لعدم ترتب الحواس عليها الا بطريق العرض والاستلزام غير انه
لا يتعذر تمحيشه اذا ما التجأنا في ملاحظاتنا الى سائر الحواس وعلى

الخصوص الى اللس لأن عليه بناء سائر الحواس فان الحواس مرتبط
بعضها ببعض على اتم اتفاق وعليه فيتسنى لنا ان نصلح بتوسط الواحدة
منها ما يقع في الاخرى من الفاظ

الفصل الرابع

في ابطال ما يبين ما نحن فيه من المذاهب

٢٩ من النلس من ينكر شهادة الحس وغيره وهم اللاأدرية
وسياقي القول عنهم في آخر هذه المقالة . ومنهم من ينكر شهادة
الحس الذي نحن فيه فلزمهم انه كله عقلي وعليه فلا يكون الانفعال
دليلاً على وجود الاشياء وهذا باطل اذ ليس في وسع العقل ان يبيد
ما تلتصه من الاحساسات الخارجية . اولاً . لانها تشرق عن
امتدادٍ وتجزؤ ولا اثر لها في القوة العقلية لانها بسيطة . ثانياً . لان
الحس انما يميز بالبدئية بين الحس والمحسوس . ثالثاً . ان الحس
يميز بين الاشياء الجهات كلها فلو كان كله عقلياً لاشكل عليه لان
العقلي بسيط غير منقسم . رابعاً . اننا نميز بالوجدان بين ما نشعره
من الداخل والخارج على ان كلاً منا يشعر انه يقبل ولا يبيد
بعض ما يتوره من الاحساسات . وقد يكون ذلك على رغم ارادته
وعليه فيكون سببها في الخارج عن النفس لا في ذات النفس .
خامساً . لو كان العقل هو السبب لما نشعره من الاحساسات لتوقف
على ابداعه جميع ما نشاهده في الكائنات من بديع النظام والترتيب اذ

لا يزال الترتيب على ما هو عليه وُجِدَ العقل ام لم يوجد
 ٣٠ من الناس ايضاً من يتخيل ان الله قادر ان يبدي الاحساس
 فينا وان لم تكن الاجسام موجودة . وهذا باطل لانه سبحانه والحالة
 هذه يوقننا في ضلال لا سبيل الى النهوض منه . اما وجوه الوقوع
 في هذا الضلال فنها . اننا نتمثل الاجسام موضوعات حقيقة فلو كان
 الله سبحانه هو المبدى لما فينا لامسى تمثلنا كاذباً لحكمه بحقيقة شيء
 قد اوقع اثره فينا وهو بالحقيقة غير مؤثر بذاته

ومنها انه سبحانه يوهننا بصور وهمية انها هي علل ما يرد علينا
 من الانفعالات وهي بالحقيقة ليست كما نتمثلها . ومنها ان الاحكام
 المبنية على ما يرد علينا من الاحساسات دائمة ترافق حياة المرء كلها
 فيكون والحالة هذه كل حياته في ضلالٍ يحمله على احكام
 كاذبة

٣١ اما وجود التعمُّد من النهوض منه فمنها . ضرورة اليقين
 بما تتحرَّاه من الاحكام منذ النشأة . ومنها استمرار طوالم الاشياء
 على وثيرة واحدة وعليه فتؤذُن بوجود علل ضرورية لا اختيارية .
 ومنها ان لنا حواساً مهيأة لقبول التأثيرات نستعملها متى شئنا وكيفما
 شئنا . فان كان الله سبحانه هو المبدى المحس فينا فلماذا هذه الحواس
 فلا تكون هبتها لنا الاخداعاً وعليه فلا تكون الطبيعة التي فُطرنا عليها
 صادقة فيما تاتي به وكان الله سبحانه خداعاً وهذا كفرٌ وضلال .

ومنها اننا نجتمع على وجود الاشياء من غير ان نلتجئ الى كتاب او
اكتساب بل بالبدهة وهي ذاتية فينا

اعلم ان هذه المعرفة التي نلتبسها بالحواس ليست الهية بل شرطية
لتوقفها على ثبات النواميس الطبيعية اذ قد يمكنه سبحانه لغاية ما ان
يستوقف احدي مجاري الطبيعة كصنم المعجزات

الفصل الخامس

في ابطال ما يقترحه الخصوم

٣٢ يقولون اولاً - ان الاحساسات مثل ونكيفات نفسية
وعليه فليس في وسعها ان تمكنا من الوقوف على ما يحدث في
الخارج عنا

والجواب - انها مثل مميزة بين القابل والمفعول عنه لا مثل نفسية
صرفاً - اعلم ان المثال يكون فاعلاً ومنفعلاً اما كونه فاعلاً فلانه
منزل منزلة فعل به يمثّل شيئاً لغيره - ومنفعلاً لمطابقة الانفعال في
المنفعل ذلك لما بين المثل والاجسام من النسبة التطبيقية اذ يتقرر
وجود الاجسام مما تبدي في النفس من التأثير لما بينها من علاقة
العلية

يقولون ثانياً - لا تعلم كيف تفعل الاجسام فينا - ولا يلتفتون
الى ان إخفاء العلة لا ينفي وجود المعلول فان النار تؤثر فينا الحرارة
والكهربائية التشعيع وان جهلنا ما لكل من العلل - فالرجل الاعرجي

يتأثر وهو مع ذلك يجهل . أيُشكل عليهم كيف يفعل الجسم بالنفس
وهي مياة من اصل فطرتها لان تتحد به

يقولون ثالثاً . ان المجانين والراقلين قد يتخيلون اشياء لا وجود
لها ولا سبيل الى النهوض بما هم عليه . ولكنهم لو احقوا فيه لتبينوا
ان ما يتمثل مثل هولا انما هو مثل الاشياء التي تتمش في المخيلة
لا مثل الاشياء نفسها فاذا ما صعد المجنون او الراقد تبين انها اوهام
لا مثل تشف عن اشياء حقيقية الوجود

يقولون رابعاً . يقول الحكماء ان الجسم لا احساس فيه انما
الاحساس في القابل . نعم ان الجسم ليس فيه ما يستشعره القابل من
الاحساس انما فيه ما يهدي الاحساس في القابل . والعالم فيه والجاهل
سواسية . وما من احد يقول ان النار او العسل يستشعر كل
منها بما له من الحرارة او الحلاوة

يقولون خامساً . ان الله قادر ان يهدي الاحساس في النفس
من دون ان تبديه الاجسام . وهم لا يلتفتون الى ان الانتاج لا يصح
من الممكن الى الوجود . ونحن لا نتكر ان الله قادر بالاضلاق ان يصنع
ذلك الا انه سبحانه لم يصنعه . والقول فيما هو موجود بالحقيقة لا فيما
هو في حيز الامكان

اعلم ان الاحساس لا بد له من فاعل وقد تبين انه لا يكون
الله سبحانه ولا ذات النفس المستشعرة انما هو نفس الاجسام بما

نبيديه من التأثير

المبحث الثالث

في شهادة العقل

ان العقل باعتبار كونه دليلاً على الحقيقة المطلوبة يستوعبها اما بالبديهة
واما بالاستدلال - والاستدلال يكون اما بالجزئي على الكلي وهو
الاستقراء واما بالكلي على الجزئي وهو القياس

الفصل الاول

في التهم او العقل البديهي

٣٣ - العقل البديهي يكون دليلاً على الحقائق الاولى وهي ضرورية
واضحة بذاتها يستوعبها العقل حالما ترد عليه كقولك الكل اعظم من
جزءه

٣٤ قضية - ان حقيقة الاحكام الواضحة بذاتها لا بواسطة هي
في غني عن كل برهان

وسببه - ان البرهان انما يحتاج اليه في تطبيق محمول على
موضوع او عدمه ولكن الحقائق الواضحة بذاتها هي في غني عن هذا
التطبيق لظهورها للعقل كما هي حالما ترد عليه بحيث لا يمكن تصورها
على خلاف ما هي عليه كقولك الكل اعظم من جزءه ولعلك فتكون
في غني عن كل برهان

لا سبيل الى وقوع الضلال في مثل هذه الحقائق لان الضلال

انما يستعمل العقل من حيث غفلته عن استعمال الوسطة التي تمكنه من الكشف عن الحقيقة وعليه فكل مرة ادرك العقل الحقائق بذاته من غير توسط شيء آخر كان لا سبيل الى وقوعه في الضلال لتمكُّنه من الحاق المعمول بالموضوع اولاً وبغير واسطة كما يتم في الحقائق الاولى كقولك لا يمكن لشيء ان يكون وان لا يكون معاً . اما اللا ادريه الذين ينكرون ذلك فسيأتي القول عنهم في آخر هذه المقالة

الفصل الثاني

في الاستقراء

٣٥ قد عرفت ان الاستقراء هو اثبات الحكم للكل لثبوته لاكثر افراد ذلك الكل وهو يكون اما تاماً او غير تام والكلام هنا في الاستقراء الغير التام اذ لا شبهة في ان التام يفيد اليقين

٣٦ قضية . لا شبهة في ان الاستقراء الغير التام يفيد اليقين اذا ما كان متبع جزئياته وافياً

وسببه ان الاستقراء يستند على . انشأه في العالم من ترتيب الكائنات وبديع ارتباطها كما ترى بيانه في علم المنطق . وهذا لا شبهة في ثباته لان الاشياء انما تفعل دائماً بمقتضى النوع الذي تكون فيه اذ ان الوجود والفعل فيها سواء لتعريفاً عن قوة الاختيار فيما ينشأ عنها من الافعال فهي والحالة هذه لا تكف عن ابراز ذات مفعولها فالشمس تلمع الراس بحرارتها ما دامت شمساً والماء تبرّد الى ان

تتحول وعليه قس سائر الملل الطبيعية . ولذلك فلا شبهة في ثبات ما تبديه الاشياء من المفعولات فلا بد اذن للمأخوذ عنها من افادته لليقين

٣٧ هذا البرهان لا يضعفه ما فراه من توقف بعض انمل عن فعلها اذ قد يرو عليها ما يكفها عن العمل لان الاستقراء انما يتوقف عليه بيان النواميس العامة للطبيعة لا الحوادث الخصوصية على ان التاموس العام وان توقف عمله فلا يزال على قوته . فان المساء وان لم تبرد غطش المريض بل تزيده فلا تزال على قوة الارواء

٣٨ اما قولنا اذا ما كان تتبع جزئياته وافسداً يخرج التبع الذي لا يستوضع الصفة الا في القليل من الافراد اذ لا تكون والحالة هذه عامة لجميع افراد النوع وعليه فلا سبيل الى تقرير وجودها فيه الا بطريق الترجيح والاحتمال

اعلم ان الاستقراء انما لتوقف قوته على العقل والاختبار فالاختبار ينبغي ان تلك الصفة لا تنفك عن افراد ذلك النوع كقولك كل حيوان ياكل يحرك فيه الاسفل الى التماسح والعقل يثبت انها من كونها لا تنفك عنها هي من ذات طبيعتها وعليه فلا بد من وجودها فيها

ولا يرد ان اليقين المأخوذ عن الاستقراء ليس بتام لا مكلف ورود النقيض عند وقوف النواميس الطبيعية لان هذا اليقين لا نسبه

الحيا بل طبعياً وهو لا بد من كونه شرطياً لتوقفه على ثبات فعل
النواميس الطبيعية وهي لا تقف عن فعلها من طبعها كالنار التي تحرق

الفصل الثالث

في دلالة القياس

٣٩ القياس يمكن العقل من انتاج حقائق جزئية عن حقائق
كلية وعليه فيكون دليلاً على الحقائق المطلوبة ضرورية كانت ام
اكتسائية الا انه لا بد فيه من رعاية امرين وهما . صدق القياس
واقافته

٤٠ . اولاً . القياس صادق ولا يقوم عليه تكبير من غير تناقض
اذ لا يمكن التسليم بقضية وانكار اخرى مرتبطة بها بالضرورة . وكل
يعلم ان النتيجة مرتبطة بمقدمتي القياس بالضرورة والا امست غير
قانونية لعدم تضمنها والحالة هذه فيها . وطلبه فلا يتجنب الوقوع
في التناقض من يسلم بالمقدمين وينكر النتيجة اقول . كل حيوان
حساس والانسان حيوان وتنكر انه حساس وقد تم نقايلها في
المقدمتين

٤١ ثانياً . القياس مقيد جداً في الوقوف على الحقائق .
وسببه . ان النفس اذا ما بدأت تدرك بالفعل ما كانت تدركه بالقوة
من قبل فانها تكتسب معرفة جديدة وهذا الاكتساب انما يتم
بتوسط القياس لانها عند ادراكها المقدمتين لا تدرك الا بالقوة

النتيجة المتضمنة فيها اذ لا يكفي اذ ذاك المتضمن لادراك المتضمن فيه بل لا بد من ادراك ان الشيء انما هو متضمن في غيره وهذا ما تستمه النفس بتوسط القياس فهو اذن مفيد . اذا جهلت ان الله سبحانه مستقل في ذاته قلت . الله هو من ذاته ومن كان من ذاته كان من الضرورة مستقلاً في ذاته فالله اذن مستقل في ذاته .
والافادة كبيرة لما في ذلك من الكشف عن الحقائق

٤٢ لا يخفى ان المعرفة التي تقف عليها بتوسط القياس ليست بدعوية بها يدرك الشيء في غيره بل استقرائية بها يدرك الشيء من غيره وعليه فيقال ان النتيجة تؤخذ من المقدمات والعقل لا يستخلصها الا بفعلين الاول يمكنه من الوقوف على حقيقة المقدمات والثاني على حقيقة النتيجة وهذا يكون عقب الاول على اننا نتبعث اولاً عن اتفاق الطرفين مع الحد الاوسط ثم تنتقل الى ادراك ما بين الطرفين من النسبة بما نجد من الاتفاق بينها او التنافر . والمنطق يأتي بمزيد بيانه

المبحث الرابع

في شهادة الذهن

الفصل الاول

في بيان صدق هذه الادلة

٤٣ قد علمت ان الذهن قوة معدة لاكتساب العلوم وهو ان

كان لا ياتي بأفادة جديدة فيسترجع ما يسبق ادراكه فينا وعليه فهو شرط لا نتم بدونه المعارف البشرية
قضية - لا سبيل الى انكار صدق الذهن ما لم نتكره مما عن
النفس ذاتها

وسببه - ان قوة الذهن متوقفة على امرين اولهما استرجاع ما
تسبق النفس الى الوقوف عليه - وثانيها استحالة تمثيله للنفس شيئاً
لم يطرأ عليه في الزمان الماضي فان نقص في هذين الامرين كان
تذكيره للأشياء غير صادق الا انه ليس في وسعه ان ينقص فيها لما
بينها من التضارب وعليه فلا بد من التسليم بصدقه او بانكاره عن
النفس والتالي باطل بالوجدان

٤٤ ثم من المفارقاتنا نقدر على ان نميز بين ما نتصوره حقيقة وما
تتمثله وهماً على انه كل مرة اعملنا الفكر في استرجاع ما قد يقع عليه
النسيان لا نزال نحفي في تلك الصور التي تمثل لنا حتى تبدو لنا
صورة الشيء الذي يكون مدار البحث فيه ولكن القوة التي تمكن المرة
من فصل ما هو حقيقي عما هو وهمي انما هي قوة صادقة فالذهن اذن
صادق لتسكينه النفس من فصل ما تقدم ذكره

الفصل الثاني

في تنفيذ بعض الشبه

٤٥ يقولون أولاً - كثيراً ما نسمع ان الذهن يشق فهو اذن

ليس بدليل يمكن المرء من الوقوف على الحقيقة

الجواب . نسمع ذلك لانتانتسي ما يسبق الوقوف عليه لا لاننا
غير حاصلين بالحقيقة على ما يسترجمه الذهن من المعارف . اعلم ان
من يمن النظر فيما نحن فيه نسي له ان يرى ان تشكي الناس فيه انما
يتوقف على قصرهم في استرجاعهم ما تعلموه لا على تجدد معارف
يحصل لهم بدل ما ادركوه من قبل اما هذا فلا ينشأ عن اختلال
في الذهن بل عن قصر يتولد فيه فيعيقه عن استرجاع كل ما
أودعه

٤٦ يقولون ثانياً . ان من الناس من يظن ان ما يتخيله من
الاشباح انما هو صور الحوادث التي ادركها من قبل
الجواب . لا يحدث ذلك لدن عاقل بل مختل والمسئلة ليست في
من يختل له عقله . قال الفيلسوف ان ما يعترضه الخصوم انما يحدث
لدن اولئك الذين يعترضهم اختلال في فطرتهم

وقصارى القول فان الاشكال ناشئ عن خلط بين النسيان
وضلال الذهن فالذهن يورد دائماً ما يشعر به فان اذهل عما ورد عليه
أصلحه التروي واعمال الفكر

المبحث الخامس في قوة الشهادة البشرية الفصل الاول

في ضرورة الشهادة البشرية

٤٧ اعلم ان تقرير هذه الشهادة من اعم الامور لأن كثيرًا من اعمال الانسان انما يتوقف على شهادة الآخرين لعدم تمكنه من الوقوف على ما تدور اعماله عليه من الحقائق لا بنفسه ولا بتوسط الاختبار ونحن مع ذلك في الاحتياج الى الوقوف عليها منذ النشأة سواء كانت علمية او تاريخية لان الانسان وان كان عالمًا لا يمكنه ان يقف بنفسه على جميع ما يمكن للعقل ان يقف عليه فتكون الشهادة ضرورية له في جميع احواله على انه اذا ما عزمنا ان نرفض كل شيء لا يمكننا ان نحيط به علمًا تضرعت الهيئة الاجتماعية وخفيت علينا حقائق كثيرة

الفصل الثاني في ذكر بعض مقدمات

٤٨ من وقف على حادث لا بنفسه بل برواية الآخرين قبل انه صدق . ومن يروي الحديث بشيء بمقتضى ما وقف عليه سمي شاهدًا والفاعل الذي به ثبت ما يرويه شهادة أما ما يجهلنا على التصديق فنشك . والمحرض عليه رواية او شهادة . اما قوة الشهادة فتتوقف على

أمرين وهما . علم الشاهد واستقامته على أننا لا نثق برواية راوي ما لم
 نتحقق أن الراوي قد وقف على الحقيقة وأن روايته لا غش فيها .
 أما عدم الثقة برواية الراوي فلاعتبره أما جاهلاً وأما كاذباً . ثم
 الشهادة أما الهية وأما بشرية أما الأولى فدارها العقائد الدينية وأما
 الثانية فتتم جميع ما يرد من الحوادث والأعمال

٤٩ لا مشاحة في صدق الشهادة الإلهية لأن الله سبحانه من كونه
 الحقيقة ذاتاً فلا يمكنه أن يَفْشَ ولا أن يَفْشَ احداً وعليه فإن كل ما
 يوجه فهو من اليقنيات التي لا ريب فيها عقائد كان يوجهه أو أخباراً
 ونحن لا نبحث عن الشهادة البشرية إلا من حيث نقلها ما يرد من
 الحوادث مضرين عما تشمله من العقائد

٥٠ . اعلم أن الشاهد الذي ينقل الحوادث إما أنه عاينها بنفسه أو
 سمعها في الأول يسمى شاهداً عيانياً وفي الثاني سماعياً فإن أخبر عن
 حادث جرى في زمانه قيل أنه معاصرون في غير زمانه فهو محدث .
 أما الوسائل التي تنقل بها الأخبار فهي التقليد والتاريخ والآثار .
 فالتقليد رواية حادثة تسلمها مشافة وتداولها بلا انقطاع خلفاً عن
 سلف جيلاً بعد آخر . والتاريخ رواية الوقائع المتضمن ذكرها في
 الكتب ويندرج فيه الجرائد . والآثار دلائل شبيهة معدة لتخليد
 ذكر بعض الوقائع الشهيرة

الفصل الثالث

في الشهادة البشرية باعتبار ذاتها

٥١ قضية أ . لا بد من الثقة بشهود كثيرين قد اجمعوا على رواية واقعة بسيطة علانية وشهيرة .

هذه القضية تنقض ما يزعمه بعض الفلاسفة مثل لوقيوس وغيره من ان الشهادة البشرية لا تقيد اليقين بل ترجيح الاحتمال فقط

اعلم ان الثقة انما تقتضي امرين اولهما . صدق الرواة والاخر عدم انخداعهم والحال ان الشهود الكثيرين المخبرين بواقعة بسيطة علانية وشهيرة لا يمكن ان يشخدعوا ولا ان يخذعوا الاخرين .
اولاً . الانخداع . ان الانخداع انما يلحق الكثير من الشهود اذا ما كان الاختلال في حواسهم متساوياً او نقصوا جميعهم في بذل ما ينبغي من التبحر في الادلة وكلامها باطل . اما الاول فلان الاختلال عارض فلا يتفق حدوثه في كثيرين . واما الثاني فلان الواقعة من كونها بسيطة لا يلزمها مزيد تدقيق في الوقوف عليها اذ لا يفتر المرء في الوقوف عليها الى مزيد انتباه . ومن كونها شهيرة وعلانية لا سبيل الى الشك في انتفاء الانتباه اليها مع وفرة الشهود

ثانياً . لا يمكن للشهود الكثيرين ان يخذعوا الاخرين لوجهين . الاول . من جهة الشهود فلان الانسان مائل من اصل

القطرة الى الحقيقة فلا يميل الى افتراء الكذب ما لم تحركه اليه شهوات
 واغراض نفسانية لا تجتمع في الكثيرين اقترافة للكذب لان الشهوات
 كثيرة تختلف على اختلاف الاخلاق والعوائد وعليه فهي ينوع ما
 يقع بين الناس من الخلاف فلا ينظم والحالة هذه في سلك الاجماع
 على شيء الا الحقيقة التي لا تقبل التبدل . واما من جهة من تصل
 اليهم اخبار الواقعة فلان الواقعة من كونها عيانية فلا يثقون بصحتها
 ما لم يعضوا النظر فيها فان القوا خداعاً نبذوه والا صدقوا وعليه فلا
 بد من الثقة فيما يرويه الشهود اذ ليس انسان وان جاهلاً يستريح
 الكذب اذا ما تمثل قرب افتضاحه

لا نقل ان الخل قد يمكن وقوعه في الشرائع التي تدرّب عليها
 اعمال البشر لان الانسان حرٌّ وقد يسيء استعمال حريته لانتا
 نقول . لا سبيل الى وقوع هذا الخل . وان كان ممكناً على الاطلاق
 اذ ليس من الاسباب ما يعاون على حدوثه فان الناس لا يجمعون على
 اقتراف الكذب

٥٢ قضية ٢٠٠ ان شهادة الفرد قد تفيد اليقين

وذلك اننا كثيراً ما نتحقق ان شاهداً واحداً لم ينخدع سبباً
 روايته بان يروي مثلاً واقعة يتسنى ورودها على حواسه وهي سليمة
 كما انه لم يشأ ان يفترى الكذب كالشاهد العدل المشهود له بالاستقامة
 او كمن يروي واقعة قد عاينها انفسهم صدقها وتكذيب من يرويها

على خلاف ما هي عليه . ثم لا يتعذر علينا ان نقف على سعة رواية
 الراوي وصدقه والحال ان الشهادة انما تناط بمثل هذه الصفات
 التي يتولد عنها اليقين . فشهادة الفرد اذن قد تفيد اليقين
 ٥٣ قضية ٣ . ان الشهادة بعقائد الايمان تفيد اليقين
 هذه القضية تنقض ما يذهب اليه الكفرة من ان الشهادة
 بعقائد الايمان لا تفيد اليقين

يتضح فساد ما يذهبون اليه مما اسلفناه عن الوقائع الطبيعية اذ
 يكفي للوقوف على صدق الشهادة ان نتحقق ان الشهود لم يتخدعوا
 ولم يشاؤا ان يخدعوا الآخرين وهذا يمكن ان نقف عليه بما قدمناه عن
 الشهادة بخصوص الوقائع التاريخية وغيرها لان المسئلة انما هي في
 صدق الشهود وعدم انخداعهم . فالمشكل العظيم في اثبات المجائب
 لا يتولد عن امكان معرفة حدوثها انما يتولد عما للقوة التي تمحدثها من
 الاسرار الغامضة اذ لا بد لاي حدث المملولات الحارقة للطبيعة من
 قوة غير متناهية . ولكن الاعجوبة من حيث حدوثها لا تتجاوز حد
 الحوادث الطبيعية وعليه فلا نقضي مزيد نظر في مشاهدتها كرجل
 قد مات ثم قام حياً فحسبنا رؤيته حياً ثم ميتاً ثم حياً . اما كيف كان
 حياً ثم مات ثم قام حياً فلا نتناوله الشهادة ولا بوجه من الوجوه

الفصل الرابع في التقليد والآثار

٥٢ نكلمنا الى الان عن الشهادة باعتبار ذاتها فيلزم ان نتكلم بعد ذلك عن الوسائط التي تنقل الاخبار خلفاً عن سلف وهي ثلاث التقليد والآثار والتاريخ

التقليد في الاصطلاح عبارة عن وقائع تاريخية او اعتقادية يتسلمها الناس ويتداولونها خلفاً عن سلف جيلاً بعد آخر مشافهة بما لم يدون في الكتب . ففوائده في التاريخ جلية لكن لا بد له من شرائط اخصها المواصلة والعموم

قضية . ان التقليد المتواصل والعام يفيد اليقين وسببه اولاً . ان التقليد المتواصل والعام انما يستند على شهادة الكثير من الناس مما هم عليه من اختلاف الاعمار والاخلاق والعوائد والمعارف الى غير ذلك من الاحوال المختلفة وعليه فكما توفرت هذه الشروط فيه كان من البين انه لم يخل في احد حدوده وانه مسلم خلفاً عن سلف جيلاً بعد آخر . اما الشروط فتتوفر بما اسلفناه عن اثبات الشهادة فهو اذن يفيد اليقين . فيسقط اذن زعم لوقيوس ومن تابعه من اصحاب ندوة الآثار في فرنسا

لا ثقل ان الحوادث انما يفسدها نقل الالسة ايها الالان ذلك انما يحدث في حوادث طفيفة لا في الحوادث الكبيرة ذات

القرائن الشهيرة

ثانياً . لا يختل التقليد ولا يفسد الا عن اتفاق بين الشهود
وعليه فيلزم ان يتفق الشهود على ادخال الخلل فيه في اجيال متباعدة
وهذا باطل لمصادمته لترتيب التسلسل الادبي . مواماً اختلاف
القرائن فلا ينقض حقيقة الحادثة بل يزيد لها توطيداً للاماع على بقاء
جوهرها . اما اذا فسد جوهر الحادثة فتسقط وعليه فلا يكون التقليد
وواصل بحيث يستحق الثقة به

٥٥ اما الاثار فيراد بها تلك التي تعاصر الحادثة ويتم بناؤها
لواقعة شهيرة يقصد نقلها الى الاجيال التالية
قضية . ان الاثار تفيد اليقين في بعض حوادث وان قديمة
المهد

وسببه . ان الحوادث انما تشير الى حادثة تمت في زمان بنائها
فاخذت من الشهرة اشدها ومن القبول اتمه ولكن لا بد من الثقة
بحوادث يثق بها جمهور المعاصرين لها فالاثار اذن تفيد اليقين اذ
من المحال ان يتفق سكان مدينة او بلد على بناء آثار تشير الى واقعة
لا يمكن اخفاء كذبها عن الجمهور فاذا باشر البعض من السكان مثل
هذه الاعمال فلا يسكت الآخرون . مثال ذلك ما يتيمنه العلم
الارخيلوجي من الاثار القديمة التي يدور عليها تصحيح التواريخ

الفصل الخامس

في التاريخ

٥٦ اعلم ان التاريخ اولى من التقليد والاثار بنقل الاخبار ولو قاتم ولذا فقد افردنا له فصلاً

فصل

ان التاريخ قديماً كان او حديثاً يفيد اليقين بشرط ان تتم فيه قوانين التحقيق

هذا الفصل تنبته باجزائه الثلاثة

الجزء الاول بالنظر الى التاريخ القديم . ان الاعتماد في التاريخ القديم انما هو على الاثار القديمة وسجلات الدول والاعمال الشهيرة الى غير ذلك من الوسائط التي تضارعها وهذه دلائل ناطقة تفيد اليقين وتستحق الثقة لتعدد وقوع الانخداع من غير اصلاح الخطأ

الجزء الثاني - بالنظر الى التاريخ الحديث . ان المؤرخ القوي يروي واقعة حدثت في زمانه اما انه يروي ما شاهده كثير من الانام او سمعه من كثير فيكون لما يروي كثير من الشهود الذين اما انهم عاينوا الواقعة او خبروها وعليه فلا يمكن ان نخسبه كاذباً ما لم نقرر انه قد احب اقتراء الكذب من غير ان يندربه احد وكلاهما باطل لا يمكن تقديره فالتاريخ الحديث اذن يستحق الثقة

٥٧ يؤخذ من ثم ان شهادة الفرد قد تعادل شهادة الكثيرين اذا
تحققنا انه لم ينخدع ولم يرد الاخداع بدليل مصادقة الآخرين له او
السكوت عنه وعليه فلا تكون شهادة يشوع بن نون شهادة فرد بل
شهادة كثيرين لمواصلته ما أخبر عنه بين الامة متناقلًا خلفًا عن
سلف جيلًا بعد اخر

٥٨ قد اشترطنا لثمة قوانين التحقيق دحضًا لما يقترحه البعض
على ما نحن فيه . نحن لا ندافع عن صدق كل ما يرويه المؤرخون
من الوقائع والاعمال بل ثبت انه لا بد من فصل الكاذب من الصحيح
بشرائط لا بد من الوقوف عليها ونحن نفرد لها فصلاً

فصل

في شرائط التحقيق

٥٩ اعلم ان شرائط التحقيق منها يختص بنفس التأليف ومنها
بالتاريخ . فما يختص بالتأليف منه ذاتي . ومنه خارجي . وما يختص
بالتاريخ منه ما يكون من جهة الواقعة . ومنه من جهة الشهود . ومنه
من جهة التخير . ونحن نتكلم بالاختصار عن كل من هذه
الجهات

اولاً . الدلائل الذاتية التي تعرب عن صحة التأليف او فساد
اولها . الالفاظ والمبارات التي جرت العادة باستعمالها زمان تم التأليف
فان بدت مخالفة كان التأليف غير صحيح . ثانياً . ان لكل عصر

وكل كاتب انشاء يمتاز به . ثالثها . الوقائم والاشخاص والعوائد
والمسجلات فان تاخرت هذه عن زمان المؤلف كان تاليغه فاسداً
وكانت هذه من باب الاضافة اليه . رابعها . الانشاء الساذج يكتسب
الثقة اكثر من سواء

ثانياً . الدلائل الخارجية . اولها . اذا ثبت ان النسخة قد
تمت بيد المؤلف كانت صادقة والا فلا بد من المقابلة بين النسخ
القديمة والحديثة والحكم بما يطابق عصر المؤلف . ثانيها . اذا اثبت
التقليد المتواصل ان هذا التأليف لفلان كان له ما لم يرجع الخلاف .
فان غفل التقليد عن ذلك او اختلف فيه وقع الريب فلا تغفل عنه
ثالثها . ما رفضه الافدون لا يصح التسليم به ما لم تكن الحجج دامغة
رابعها . الكتاب الذي يستشهده الكتبة في ذات المعنى يكون صادقاً
ما لم يكن فاسداً لغير وجه . خامسها . اذا كثرت النسخات وتوزعت
وكانت كلها في اتفاق في المعنى كان التأليف صادقاً . والمدقق طرق
اخرى تستفتحها قرائن الاحوال والفظانة في المطالعات والمقابلات
والوقوف على قصص الاعصار والدول

٦٠ . ثالثاً . شرائط التحقيق بخصوص التاريخ . اولاً . لا بد
قبل كل شيء من التمييز بين الواقعة والقرائن التي تصحبها فما اكثر من
يذهل الكتبة عن ذلك فهوون في بحر الاغاليط . افتتح الملك طيطوش
اورشليم فهذه هي الواقعة اما القرائن التي رافقتها فقد اختلف فيها فلا

باس بشرط ان لا يمس الاختلاف جوهر الحادثة

٢ . لا تقفل عن الوقوف على ما تحمّاه المورخ من الوسائط في

انجاز تاريخه وتعده من الحجج ليحان ما يقدم عليه من الاخبار

٣ . اثر الشاهد العياني على غيره . فان الاخبار المتناقلة اشبه

بمجرى لا بد لمانه ان تكتسب شيئاً من قناته

٤ . فضل بين الشهود العيانيين من كان لا ناقة له في الواقعة

ولا جل . واذ قابلته بمن يكون مضاداً له احسنت جداً

٥ . لا تثق بكتاب لا يدكر فيه اسم الكاتب فان اخفاء الاسم

ما يعبر الشك فيه

٦ . قبل ان تقرأ التاريخ قف على ترجمة كاتبه فان الوقوف

عليها من اهم الامور فتعلم لماذا يضرب صفحاً عن اشياء ويطرأ

غيرها

٧ . لا تثق بما يقال عن اعمال اناس السرية وعن معاطاتهم

قبل ان تزنها على معيار الحكمة والتحقيق على اتناقلها نقف على الاعمال

الشبهرة فكيف يكون الامر في الخفية

٨ . لا تثق بما تنشره الجرائد لان دأبها اما الطعن واما

المدح وقلما تورّد الحقيقة كما هي لان لكل جريدة عرضاً او حزباً

تتمشى عليه

هذه شرائط عامة . اما ما يختص بالتاريخ من جهة الواقعة فهي

١ - لا تثق بصحة واقعة فيها تناقض سواء كانت طبيعية او اديية
 ما لم تتحقق ان التناقض لا يمس جوهر الواقعة
 ٢ - اذا كانت الواقعة مصادمة لوقائع اخري حقيقة فلا تثق
 بها . وعليه فس مصادمتها لما تعتقده امة بكاملها لان تقليد الامة اولى
 بان يصدق

٣ - لا ترفض واقعة تكون احوالها مخالفة لاحوال وعوائد
 الزمان الذي انت فيه لأن الاحوال تتقلب كثيراً . مثله لا ترفض
 ما خفي عنك قبل التدقيق فيه والوقوف على حجج تصادمه
 وابعاً . اما من جهة الشهود فمنها ما يختص بالعلم ومنها ما يختص
 بالاستقامة

ما يختص بالعلم . ١ - تثق بشهادة شهود كثيرين ياتون
 بذكر الحوادث وان لم يكونوا علماء لانهم لو لم يعاينوا الشيء لمسا
 ذكره فلاجماع يدرك رداء الشك . اما اذا كانت الاخبار غير
 متسقة ولا سازجاً بل على نسق التصورات الشعرية فلا تثق به كثيراً
 قبل ان تتحقق صحته

٢ - الوقائع التي تقتضي مزيد وقوف على عللها فلا تثق بها قبل
 ان تقف على ما هو عليه الكتاب من النباهة والعلوم
 ٣ - تثق بشهادة شاهد عياني معاصر من نفس المنزل او البلد فان
 شهادته مفضلة سيما اذا لم يلحقه ضرر ولا نفع

٤٠ ان الآخذين عن الجمهور وان أكثر الناس عذراً فلا
تثق بهم بأكثر مما تثق بالواحد المأخوذ عنه
ما يختص بالاستقامة . ١٠ لا تشكك في صدق الكاتب ما لم
يتبين كذبه لان الانسان من طبعه يميل الى الصدق
٢٠ من يظهر كاذباً في شيء قلّت به الثقة بخلافه الرجل
العادل

٣٠ المتعذب لراي او مذهب او جماعة او شخص لا تثق بما
يرويه قبل ان تتحققه من وجوه اخرى
٤٠ من يحملة الحرف والامل او المطالبة على الشهادة فشهادته
تكون في اغلب الاحيان باطلة

ما يختص بالتاريخ من جهة الاستقامة في التخيير
١٠ لا تثق كل الثقة في مؤلف جلّ اعتنائه في تحسين
عبارته اذ يخشى ان يزيد او ينقص شيئاً من الحقيقة تحسباً لكلامه
٢٠ اعمل الفكر في وقائع يكون انساقها بياناً لواقعة سبق الفرض
اليها اذ يخشى ان يأتي امثال هؤلاء بتاريخ يتخلقه الخيلة ليس غير
وهذا الشطط كثير الحدوث

٣٠ لا تثق بمورخ يحمل الآخرين على ما يبغى في قلبه من لواغج
البنفس والحب

٤٠ المداهن لا تثق به ابداً ولا تعتمد على كلامه

٥ - من ذكر الاماكن والازمنة والاشخاص كانت الاعتماد عليه وطيداً لا سيما اذا ذكر انه وقف هو نفسه على ما يرويه من الحوادث والاخبار

٦ - اذا خامرك ريب في شهادة مورخ قابل به بغيره من المورخين فان كان التضارب في جوهره فلا تعتمد عليه وان في عرض فثق به

٧ - اذا كانت الرواية لا تمكن المورخ من الحصول على مجد او غناء بل تلحق به العار والفقر والاضطهاد فاعتمد عليها وثق بما توصله اليك كما صنع الحواريون في نشر الانجيل

المبحث السادس

في بعض فصول في الحقيقة واليقين

الفصل الاول

هل تنطبق الحقيقة التطبيقية على التصديق او على التصور ايضا

٦١ اعلم ان النظر فيما نذكره في المنطق يمكن من الوقوف على ان التصديق انما يكون صادقاً حقيقياً اذا ما ضم العقل شيئاً الى آخر يكون فيه حقيقة او فصل عنه ما لا يكون فيه . ويكون كاذباً بعكسه لكن قد اختلف بين الفلاسفة في هل تكون الحقيقة في التصديق فقط او التصور ايضا ولهم فيها اقوال نفتصر على ذكر ما يأتي اولاً .
١ - لما كانت الحقيقة مطابقة العقل والواقع كان لا بد من

اختصاصها بالتصديق على وجه الخصوص والكمال لان العقل انما يقف
على كامل الحقيقة اذا ما استوعب ان الموضوع انما هو مثلما تصوّره
من مطابقته له اما العقل فلا يقف على ذلك الا اذا اثبت ان ما
يدركه انما هو الشيء حقيقة وعليه فلا ثبات للحقيقة المنطقية ما لم
يشبها العقل ولكن لما كان التصديق متوقفاً على الاثبات كانت الحقيقة
مناطة به على وجه الخصوص والكمال

ثانياً . الحقيقة تكون في التصور ايضاً لان التصور وان بسيطاً
فهو يمثل حقائق الاشياء بحسب ورودها اليه وعليه فلا مانع من وجود
الحقيقة فيه ولكن لما كان غير قادر على ادراك ما بينه وبينها من المقابلة
كانت الحقيقة فيه لا على وجه الخصوص والكمال

ثالثاً . لما كان التصور يقف على الحقيقة بمقتضى التأثير به كان
لا سبيل الى دخول الكذب اليه لتمثله الاشياء بمقتضى ورودها اليه
فان غلط فيما يورده كان لا بد من عزو ذلك الى التصديق اذ فيه
يتم كل من السلب والايجاب اذ لا يقع الغلط الا بهما بان تنسب الى
شيء او تنفي عنه ما لا يكون منسوباً ولا منفيّاً . فان اتخذت الحمار
انساناً كان التصور صادقاً لصديق ورود صورة الحمار اليك لكن اذا
عرفت شيئاً بآخر كتعريف الزاوية بتعريف الدائرة كتت غير فاهم
وعليه فلا يكون التصور كاذباً انما يكون اما صادقاً او جاهلاً
لا يدرك شيئاً

الفصل الثاني

هل تقبل الحقيقة تغيراً او تقدماً

ذهب بعض المتأخرين من اصحاب الارثقاء مثل لامنيه وغيره الى ان الحقيقة لا تكون دائماً ثابتة بل قد تتغير وتشكل جيلاً بعد اخر ونحن ننقض ما يذهبون اليه في القضية التالية

٦٢ قضية - لا يمكن للحقيقة التي تكون موضوع العقل البشري ان تتغير او تقبل ارتقاء

اعلم ان المسئلة انما هي في الحقيقة في ذاتها لا في العقل الذي يستوضحها اذ قد يمكن للعقل ان يتغير متكلاً بانتقاله من الضلال الى معرفة الحق ومن الظن الى اليقين

بيان القضية - ان حقيقة معارفنا انما هي قائمة في مطابقتها للشيء الذي تمثله فيكون اصلها والحالة هذه نفس حقيقة الاشياء ولكن حقيقة الاشياء لا تتغير لأن اصلها انما هو في مثال العقل الالهي الذي لا يتغير فالحقيقة اذن التي هي موضوع العقل البشري لا تتغير ولا تقبل التقدم

٦٣ يقولون اولاً - ان ما يكون في شيء لا بد من اختصاصه به والحقيقة التي ندرکها هي في عقلنا الذي يستوعبها فلا بد اذن من اختصاصها به وعليه فانها تتغير لتغير العقل

يجاب بتمييز الكبرى بان ما يكون في شيء انما يختص به اذا ما

كان ناشئاً عن مبادئه . مسلم . والافنكر . فان الحقيقة لا تتشافي العقل
عن مبادئه بل عن شيء خارجي . وانكر التبعية . قال القديس
توما في المقالة عن الحقيقة . ان ما يكون في شيء لا يتبع ما يكون
فيه ما لم يكن ناشئاً عن مبادئه فالنور مثلاً الذي ينتشر في الهواء عن
مبدأ خارجي وهو الشمس يتبع حركة الشمس لا حركة الهواء وعليه
قس الحقيقة فهي نورٌ ينشأ في النفس عن الاشياء الخارجية فيتبع
وجودها لا وقوف النفس عليها

يقولون ثانياً . ان الحقيقة المنطقية انما تقوم في مطابقة العقل
والاشياء . والاشياء تتغير بدليل الاختبار فالحقيقة المنطقية اذن
تتغير

يجاب بتمييز الصغرى بان الاشياء تتغير من حيث صفاتها
الفردية مسلم . من حيث حقائقها والنواميس المرتبطة بها منكر . فان
معاني الاشياء لا تتغير لصدورها عن العقل الالهي ولولا ذلك لما
كانت حقائق العلوم ثابتة وسباني الكلام عنه في العلم الكلي . اما
الصفات الشخصية فتتغير

الفصل الثالث

هل لليقين درجات مختلفة

٦٤ ان اليقين الذي نحصله بتوسط دلائل الحقيقة انما ينقسم الى
الهي وطبيعي وادبي كما سبقت الاشارة اليه في العدد الرابع من هذه

المقالة فالإلهي ينشأ عن الحقائق الإلهية الضرورية . والطبيعي عن
الأكتسابية . والادبي عن الحقائق التي نلتبسها من الشهادة البشرية
٦٥ . قد اختلف في هل ان الثقة بكل انواع اليقين واحدة ام

قابلة للتفاوت

اعلم ان اليقين انما يشمل امرين وهما . انتفاء الشك ونشوء
أدلة يتولد عنها كمال الاعتقاد بالشئ . فان اعتبرت الاول كانت
الثقة واحدة لنفي كل شك تخشى النفس ان تقع فيه وعليه فقد قيل
ان الحقيقة انما تقوم في نقطة واحدة لا تقبل الانقسام على ان النفس
اذا خامرها ادنى ريب فقدت ما تكون قد حصلته من اليقين . وان
الثاني فالحقيقة ليست واحدة لاختلاف الادلة التي ينشأ عنها الدليل
فلا مانع والحالة هذه من ورود التفاضل بين انواع اليقين . وقد
ينزل الادبي منزلة الإلهي لعدم التواطؤ على افتراء الكذب بين انفس
مختلفين عوائد وعقلاً ومذاهب

اذا قابلت بين ما تحصله من اليقين وما يوحى الإيمان كان لا بد
من تفضيل اليقين الذي ينشأ عن الإيمان على سائر انواع اليقين
وان لم تمكن من الوضوح الذي نحصل عليه بالادلة الطبيعية لان الله
سبحانه مملته وهو الحق بالذات . اما صدق البلاغ او كذبه فنشاط
بالشهادة البشرية ومسوغات الإيمان مثل النبوة والعجائب
والقداسة

الفصل الرابع

هل تصادم الحقائق العقلية عقائد الايمان

٦٦ ذهب قوم الى ان العقل وان امن الفكر واحسن اساليبه
فقد يأتي باحكام تصادم عقائد الايمان وهذا باطل لأن حقيقة الايمان
وان تجاوزت الطاقة البشرية فليس في ما يهدي العقل البشري من
اصل الفطرة ما يمكن ان يكون متناقضاً لما والادلة على ذلك كثيرة .
منها . ان ما للعقل البشري من الحقائق المنغرسه فيه من اصل الفطرة
حقيقي لا يمكن ان تصور فيه كذباً كما ان الايمان لا يأتي بشيء يمكن ان
يكون كاذباً لأن الله سبحانه موحيه وعليه فلما كان الكذب هو وحده
متناقضاً للحق كما يؤخذ من تعريف كليهما كان من المحال ان يكون
الايمان متناقضاً لما يقف العقل عليه من هذه المبادي .

ومنها . ان ما ينترس في عقل التلميذ من العلم انما يحويه عقل
المعلم ما لم يكن مخائلاً في تعليمه اما المخائلة فليس من يقول في عزوها
الى الله سبحانه . ولكن ادراك المبادي التي نقف عليها من اصل
الفطرة انما هي من الله لانه علة طبيعتنا . فالحكمة الالهية اذن هي
حماية لهذه المبادي : وعليه فكل ما كان متناقضاً لهذه المبادي كان
في الوقت نفسه متناقضاً للحكمة الالهية . فلا يمكن اذن حدوثه عن
الله سبحانه وعليه فكل ما يأتي به الايمان لا يمكن ان يكون متناقضاً
للمبادي العقلية

ومنها . ان العقل انما يتعرقل بما يرد عليه من الادلة المتضاربة
 فيتمتدُّ الانتقال الى الوقوف على الحقيقة وعليه فلو كانت المعارف
 المرسلة اليها متضاربة تعرقل العقل وتمتدُّ عليه الوقوف على الحقيقة .
 وهذا باطل لا يمكن حدوثه عن الله عز وجل ولذا كل ما يتخيله
 العقل متناقضاً لعقائد الايمان فلا يكون ناشئاً عن المبادي الاولى
 الواضحة بذاتها وعليه فلا يكون فيه قوة البرهان انما يكون اما سفسطياً
 واما في حيز الاحتمال والجواب عليه لا يتجاوز المقدرة . القديس ثوما
 (ك ١ ضد الامم)

فصل

٦٧ من الناس من يكبرون الله سبحانه في عمله ويرادونه غير
 مراده فيقولون . اسخف به من تعليم يتمد عليه اصحاب الايمان .
 وهؤلاء لا يفقهون ان الحكمة الالهية نفسها قد اوحى ما يأتي به
 الايمان من التعاليم والحقائق وقد نشطت اليه مبلغيه وانهمضتهم بايات
 باهرة جاءت بمخائيلها نيرة ودلائلها ناطقة فسهلت امامهم المصاعب
 وانقادت لهم الامور فأشفوا المرضى واقاموا الموتى الى ان غيروا وجه
 الارض تسييراً . اما هذا فليس من مقاصد الفيلسوف فلا ذكره
 الا استطراداً وعلى سبيل التلميح

المبحث السابع

في مذهب اللاأدرية

ان نظام مياننا هذا انما يقتضي ان نتكلم بعد الكلام عما لدلائل
التحقيق من القوة عن مذهب اللاأدرية

الفصل الاول

الماع في تاريخ هذا المذهب

٦٨ اعلم ان سوفراط الفيلسوف من بعدان قوض مباني السفسطية
فتح للفلسفة منهجاً كبيراً فانسم نطاقها متكلمة موجهة مباحثها الى كل
ما فيه الحصول على السعادة عملاً بما كان تتشئ عليه الاقدمون من
فلاسفة الهند والكلدان ولكن لم يأت سوفراط الا بما يتوقف عليه
منهج الفلسفة وغايتها . فاختلف كل الاختلاف بين الفلاسفة الذين كان
جل افتخارهم في ان يحذوا حذوه كافلاطون وارسطو وايبيكر فذهبوا
مذاهب يضارب بعضها بعضاً الى ان ادى الامر بيروس ان قال :
ان ما لهذه المذاهب من التضارب لا ياتلف مع الحصول على السعادة
التي نزلها سوفراط منزلة غاية الفلسفة ومنتهائها وعليه فقد ذهب الى ان
الانسان اذا اراد ان يكون سعيداً لزمه ان يراعي الاشياء من جهة
تأثيرها فيه فقط مضرباً عن الايمان بشيء ينوط بطبائعها وعن تقرير
شيء يختص بتصور الخير او الشر بل يجدر به ان يدرب حياته بمقتضى
ما نلهم اليه الطبيعة وتقرره النواميس . وقد اتى لاثبات دعواه بعشرة

'وجه بها يقتدر الانسان على ان يستوقف التسليم بالاشياء وهي ان
 الادراك منسوب ١٠ الى الحيوان المدرك ٢٠ الى الانسان ٣٠
 الى الحس الذي هو آلة الادراك ٤٠ الى استعداد الشخص
 المدرك ٥٠ الى مركز الشيء المدرك ٦٠ الى الظروف التي
 يتم بها الادراك ٧٠ الى مقدار الشيء المدرك وقوامه ٨٠ الى
 ندرة الادراك وتواتره ٩٠ الى اخلاق الشخص المدرك وعوائده
 واعتقاده ١٠ الى ما بين الاشياء من النسب المختلفة . فترى
 ان مرجع هذه الواجه جميعها الى واحد وهو ان الانسان لا يمكنه ان
 يعرف الاشياء كما هي في ذاتها بل كما تعرض عليه . ومن ثم قد زعم
 كل من تبعه ان ليس للانسان ان يعرف الا ظواهر الاشياء فقط
 وانه مجهل لطبيعتها ولا يمكنه ان يقرر بخصوصها شيئاً لورود ادلة التناقض
 من الجهتين

فيؤخذ من ثم ان مذهب اللاأدرية انما هو متوقف على تناقض
 الادلة . والفرض ثبات النفس غير متزعزعة . والواسطة للحصول
 على هذا الثبات استيقاف التسليم

٦٩ هذا ما يختص باصل تعليم اللاأدرية اما ما يختص بتربيته
 فيجب مراعاة امرين فيه وهما اولاً . ضرورة التمييز بين شك
 السفسطائية والرواقين فان الرواقين وان اجمعوا مع السفسطائية
 على استيقاف التسليم فقد انفصلوا عنهم فيما يختص باصل الادراكات

فقالوا ان بعضها محتمل وبعضها غير محتمل وقد قرروا ما للاحتمال من
الدرجات المختلفة . ثانياً . ان كثيراً من اللاادرية من جميع الفرق
قد عكفوا على صناعة الطب فسموا باصحاب التجارب لانهم اعملوا
البحث عن علة الامراض الخفية واعملوا الفكر فقط في رعاية الدلائل
والظواهر . منهم سكستوس الذي استفاض اسمه لا شيء ابتدعه بل
لايراده في كتبه ما اتى به اللاادرية من السفسطيات

٧٠ . قد برز في هذه الايام الاخيرة الشك العام ومبتدعه كسيوس
الالماني ومآله الشك ليس في الاشياء الخارجية فقط بل في ما يتصور
النفس ايضاً من الانفعالات الباطنية فانكر كل استقرار باطنياً كان
او خارجياً وجهده نفسه في البحث عن الوسائط التي ينشأ عنها التصور
بوجودنا والعالم الحسي والاشياء العقلية الا انه بعد ان قرر هذا البحث
نتج ان لا سبيل الى ادراك الاشياء بحسب ما هي في ذاتها لا بتوسط
الوجدان ولا الحس او العقل النظري انما السبيل الوحيد هو ادراكها
بتوسط العقل العملي الذي يتحفنا بمبادئ الاداب ونواميسها . فالحس
الباطن او الوجدان يبدي للانسان الناموس الادبي على هيئة الامر
المطلق ولما كان ذلك حادثاً يشير الوجدان اليه بوضوح لا يقبل
زيادة كان لا يقبل برهاناً ثم لما كان الناموس الادبي لا يقوم من
غير حرية الارادة البشرية وابدية النفس ووجود الله كانت هذه
الحقائق الثلاثة واضحة وان لم يتمكن العقل النظري من اثباتها باحد

الادلة . وتنزل منزلة عقائد يقتضها العقل العملي
اعلم ان اللاادرية فرق مختلفة فمنهم السفطائية وهم ينكرون
البديهيّات والحسيات وغيرها . ومنهم العنادية وهم المعاندون
الجازمون ان لا وجود اصلاً . ومنهم المندية وهم القائلون ان
حقائق الاشياء تابعة للاعتقادات دون العكس كالصفراوي الذي يجد
الحلو مرّاً

الفصل الثاني

في ابطال مذهب اللاادرية

٧١ منع المحققون المناظرة مع اللاادرية بالبرهان الاقتراني لانه
لا فائدة المجهول بالمعلوم وهم لا يعترفون بمعلوم . بل الطريق معهم
ان يصادموا بالبرهان الخلف بان يعدّ عليهم اموراً لا بد لهم من
الاعتراف بشيئها حتى يظهر عنادهم او تفند الادلة التي ياتون بها
لا ثبات مدعاهم

٧٢ قضية . ان اللاادرية عندما يتحرون ابطال اليقين ينزلون
كثيراً من الاشياء منزلة الحقيقة الواضحة

وبيانه اولاً . ان اللاادرية يعترفون ان لا سبيل لنا ان ندري
شيئاً وعليه فانهم يضطرون الى الاعتراف بانهم يدرون هذا المبدأ
وهو انه لا شيء . يدري فان لم يعترفوا به نقضوا كل اساس تستند
عليه فلسفتهم ولكن من يدري انه لا يدري شيئاً فانه بالحقيقة يدري

شيئاً وهو انه لا يدري شيئاً وعليه فانهم يتعرفون بانهم يدرون شيئاً
عندما ينكرون انهم لا يدرون شيئاً

ثانياً - يقرر اللا ادريّة ان على الانسان ان يدرب اموره بمقتضى
ما تلهم الطبيعة اليه وتقرض التواميس وهذا عندهم مبدأ لا ريب في
حقيقته وعليه فيكون للنفس سبيل ان تدري بعض الاشياء

ثالثاً - ان الذين يعلمون ان الانسان لا يمكنه ان يعرف شيئاً او
يلزمه ان يشكك في كل شيء ينبغي لهم ان يعرفوا ما هي المعرفة وما هو
الجهل وما هو اليقين وما هو البطل واي فرق بين المعرفة والجهل
واليقين والبطل وعليه فانهم ينزلون اشياء كثيرة منزلة اليقين عندما
ينكرون او يشككون في كل شيء

رابعاً - ان اللا ادريّة يعتمد على اقيسة كثيرة ويأتون بكثير
من الادلة ليثبتوا ان ليس في وسع الانسان ان يثبت شيئاً - وان
الفلاسفة لم يأتوا باثبات شيء وهذه الادلة والاقيسة ينزلونها منزلة
الصدق والحقيقة لزعمهم ان لها قوة الاثبات بان الانسان لا يمكنه ان
يحصل اليقين فيما يرد عليه من الاشياء والحال ان كل شيء انما
بمقتضى صحة المبادي والقوانين المنطقية التي يتبع عنها فاللا ادريّة
اذن يستخدمون قوة العقل عندما يسمعون في نقضها وينزلون اشياء
كثيرة منزلة الحقائق عندما يجهدون في اثبات الشك

خامساً - لا يمكن للانسان ان يتعزى من طبيعته وهي تحمله

على الاعتراف بكثير من الاشياء التي لا بد من ثبوتها أيكون للانسان
اعين وآذان سليمة ولا يرى ولا يسمع وعليه فلا يكون الشك في
كل شيء الا من باب المكابرة

٧٣ يعترضون أولاً - ان كثيراً ما تتصادم عوائد الامم ومذاهب
الشعوب وهذا التصادم دليل على قصر الانسان في ادراك الحقيقة .
فاذن .

ويجب بانكار الصغرى والنتيجة لان الامم والفلاسفة وان
تصادمت مذاهبهم في بعض الاشياء فقد اجمعوا على اشياء كثيرة
منها - وجود الاله ووجوب العبادة له وابدية النفس وجودة بعض
الافعال وما تستحقه من الجزاء ورداءة بعضها وما تجرّه من الجزاء الى
غير ذلك من الحقائق التي لا يشوبها شك وعليه فلا بد من التسليم
بها بما لا ريب فيه . ثم اذا اعتبرت اختلاف الفلاسفة وجدته لا يمر
ما للعقل من المبادي الاولى او التي تقرب اليها انما يمس تلك
الحقائق التي لا يمكن الحصول عليها الا بتوسط الكثير من
الافيسة او تلك الاشياء الحقبة الاسباب

واعلم ان حب المعارضة قد حمل بعض السفسطائية على الشك في
الاشياء مع ان الادلة على شيء واحد لا يمكن لها ان تكون صادقة وكاذبة
معاً اذ لا بد من الاتحاد في الحقائق العقلية فلو دارت الادلة على شيء
واحد وهي متساوية صدقاً وكذباً لكان الشيء موجوداً وغير موجود

مما وهذا باطل

٧٤ يعترضون ثانياً - بأن معرفة الحقيقة تترتب على العقل الذي يدركها والعقل قابل الخطأ فلا يمكننا اذن ان ندركها لا من حيث هي في ذاتها ولا ان تثق بها من قبل العقل

ويجلب بتمييز المقدم بجزئيه اولاً - اذا اعتبرتها من حيث انها افعال العقل فهي تترتب عليه مسلم وان هي في ذاتها منكر .
ثانياً - العقل قابل الخطأ في ذاته منكر في حكمه مسلم

اعلم اولاً - ان العقل محدود يجهل اشياء كثيرة لا بد له ان يتعلمها ليقف عليها الا انه لا يغلط باعتبار ذاته لان الكذب لا يندرج في تصويره بل في تصديقه كما سبقت الإشارة اليه عدد ٦١

ثانياً - ان كل معرفة لا بد من ان يكون لها نسبة لا الى العقل فقط الذي يدركها بل الى الموضوع الذي ندركه فان كانت الاول تردت بطبيعته وتقلب لتقلبه وان الثاني تصورت الموضوع كما هو في طبيعته المطلقة بحيث لا تتعلق باعتبار العقل بل تنشأ عن مبادي الشيء ذاتها ولذلك لا يمكن ان نتج ان العقل لا يمكن له ان يحصل على حقائق الاشياء لما لمعرفة الحقيقة من النسبة اليه

يعترضون ثالثاً - ان لا وضوح ولا يقين من دون برهان ولكن البرهان لا يقام من دون قضية واضحة في ذاتها غير مفترقة الى بيان وعليه فلا يمكن لنا ان نتأكد على شيء

ويجاء بانكار الكبرى وتسليم الصغرى وانكار النتيجة . لا يخفى
ان من الحقائق ما يكون واضحاً في ذاته لا يحتاج الى زيادة ايضاح
كالكل اعظم من جزءه وهذه الحقائق صادقة بذاتها لا تتقاسمها في العقل
من اصل الفطرة حتى لا يمكن لنا ان نتصورها كاذبة اذ لا يمكن لاحد
ان يتصور ان الدائرة مثلاً تكون مربعة او الجزء اكبر من الكل .
قال ارسطو قد يمكن للمرء ان يتلفظ بذلك الا انه لا يمكنه ان يستفده
وعليه فلا نعلم مثل هذه المبادي تحت المعارضة ولا يجوز الجواب عليها
كما اجمع عليه لفيف الفلاسفة

تنبيه . ان الحقائق الاولى الواضحة بذاتها والتي لا تحتاج الى
برهان انما هي ثلاث . الوجود الثاني . ومبدأ التناقض . وامكان
الادراك . اذ لا بد من الوجود قبل الفلسفة ومن مبدأ البرهان
قبل البرهان ومن امكان العلم قبل العلم فمن يتعمد بيانها او يشك
فيها فانه يفترضها اذ لا يمكنه ان يبين شيئاً او يشك فيه ما لم يكن هو
نفسه موجوداً عالماً ان الشيء لا يمكن له ان يكون وان لا يكون ممّا
وان في امكانه ان يشك في بعض الاشياء

المبحث الثامن في حصول النفس على الحقيقة الفصل الاول

في بيان هذا المبحث وإثبات المذهب الصحيح

٧٦ قد استقر أن قوى النفس في ذاتها وبمشتا عما تقدر عليه في ادراكها الحقائق إلا أنه لا بد من التذكّر بأن النفس قد يتورها أشياء كثيرة من الباطن والخارج نستوقف عملها ونعيقها عن استعمال ما تقتضيه قواها على أن المذاهب التي نرفضها مع الحايب والانعلاّب النفسانية والرضوخ الاعمى إلى ما تملطه المعلومات إلى غير ذلك من الأشياء التي تحيّد حكم العقل أو تضلّه . ثم الاقيسة والادلة التي يستخرج بعضها عن بعض قد يشوبها خلل أما من قبل الغفلة وأما من قبل غلة أخرى نوقم القلط أما في صورتها وأما سمّة ماديتها وعليه فيجدر بنا بعد أن بحثنا عن قوى النفس باعتبار ذاتها أن نتبحث عما تقدر عليه هذه القوى باعتبارها ادبياً أو ممّا من عادته أن يعيق النفس عن استعمال قواها

٧٧ قضية ١ . أن النفس لا تفضل فيما تقتبسه من الموضوعات الخاصة بكل من الحواس ولا في تصور ما هيّة الأشياء التي هي الموضوع الخاص بالعقل وسببه . إن القوة التي تتخدد بما يختص بها من الموضوعات

لا تكون قوة سليمة بل باطلة لان كل قوة انما تتخذ طبيعتها عن الموضوع الذي ترجع اليه ولذلك فانها تنساق الى ادراكه من اصل القطرة وعليه فاذا تعذر عليها ان تدرك موضوعها الخاص بها فقدت طبيعتها وهذا مجال لان القوة الدراكة لا تقصر عن ادراك موضوعها الا لخلل بعترتها فالحواس اذن لا تستخدع بما يختص بها من الموضوعات كالنظر مثلاً بالنسبة الى الالوان ولا العقل سيم في تصوره ماهية الاشياء لانها موضوعه الخاص وقد سبق الكلام عنه في قوى النفس

٢٨ قضية ٢٠ لا يضل العقل في المبادي الاولى ولا في ما يستتبع منها راساً

وسببه ان المبادي الاولى واضحة بذاتها ولا تحتاج الا الى مقابلة المحدود على انك اذا قابلت الكل والجزء اسفر ان الجزء اصغر من الكل وهذا الامر لا يشوبه ضلال . وعليه قس ما يستتبع عن المبادي الاولى راساً لانه لا يحتاج الى مزيد اصفاء او ذكاء وعليه فلو اسمى دخول الضلال فيه لاسمى الانسان غير قادر على ادراك الحقيقة بطريق الاستنتاج وهذا باطل قال القديس اغوستينيوس . الى اي شيء يتصل المبرهن ان لم يمكنه ان يتصل الى الحقيقة

٢٩ قضية ٣٠ قد يضل العقل بما يقتضي لادراكه مزيد بحث وذلك ان الضلال قد يحدث عن فساد الاستدلال وفساد الاستدلال عن فساد الاستقراء والاقيسة وفساد هذه عن الإطالة اذ

يمكن والحالة هذه ان يشوبها الخلل اما في الصورة واما في المادة

الفصل الثاني

في الوسائط التي تضطر النفس ان تستعين بها في ايجاد الحقيقة

٨٠ قد عرفت ان ليس للنفس باعتبارها ادبياً ان تقف على جميع الحقائق من غير خطأ وان كانت هذه الحقائق من مصاف الترتيب الطبيعي غير ان للانسان من الوسائط الخارجية ما يعاونه على تحقيق ما يدركه وخصها الوحي والاجماع

٨١ قضية ١ - ان الوحي الالهي يعاون الفيلسوف في البحث

عن الحقيقة

ان الوحي الالهي يوقفنا على حقائق منها ما ليس في وسع العقل ان يقف عليها بالاطلاق كوجود الله في ثلاثة اقانيم ويكون البحث عنها في علم الكلام ومنها ما يقتدر العقل ان يقف عليها باعتبار ذاته كوجود له واحد وابدية النفس الا انه اذا ترك وشائه هوى في اصيل كثيرة وزلت قدمه وعليه فكان لا بد من الوحي

قال القديس توما في كتابه ضد الامم فصل ٢ ما ملخصه - اذا فوّض امر الوقوف على هذه الحقائق الى العقل وحده نتج مشاكل ثلاثة - الاول - لا يكون الوقوف على هذه الحقائق الا في امكان القليلين من البشر لان الكثيرين انما ينامقون اما لتوهمك المزاج واما لضرورة المنزل واما لتوان - الثاني - لا يكون الوقوف عليها الا بعد

الزمن الطويل لعمق هذه الحقائق وتقلب النفس في اهوائها .
 الثالث - اختلاط الكذب بالباحث العقلية لو هن العقل في الحكم
 واختلاط الاشباح . وعليه فهو من النافع جداً الوحي الالهي
 ثم اذا تصفحنا التاريخ الفينا الفلاسفة لا يجمعون على شيء من
 هذه الحقائق التي لا يستغني المرء عن الوقوف عليها اذ لا نجد في اقوالهم
 لا التضارب والخلاف من عهد افلاطون وارسطو الى ان حصص
 الحق الالهي . وعليه فيكون الوحي من اخص ما يعاون على ايجاد
 الحقائق الادبية ولذلك فلا بد للفيلسوف من ان يضع باراء اعينه لوعي
 الالهي لا يباخذ منه ما يثبت به دعواه بل يعرض عليه ما ياتي به من
 التعاليم وقوفاً على صحة اثباته لئلا يثر في مطالبه او يبعد عن جادة
 الحق . قال احد الفلاسفة . ان الوحي معيار نقاس عليه الحقائق
 الادبية فان وافقته كانت هي هي والا كانت كاذبة

٨٢ قضية ٢ . ان اجماع العلماء غير المركب يفيد افادة كبرى
 فيما نقف عليه من الحقائق

ان الاجماع على نوعين مركب وغير مركب فالاول اجماع
 اجمعت عليه الراء على حكم حادثة مع وجود الاختلاف في العلة
 والثاني ما اتفقت عليه الراء من غير اختلاف في العلة وهو المراد هنا
 وذلك ان الشك فيما يجمع عليه العلماء انما يكون ضرباً من
 الجهالة اولاً . لنزاهة طبعهم وشهرة ذكائهم . ثانياً . لان الاتفاق على

فقرء الكذب محال . الا انه لا بد من التنبيه الى ما لاحظه القديس
وما في خلاصته اللاهوتية بان المعرفة التي تحصلها بتوسط الاجماع
نماهي عامة لا علمية لقوله . ان الدليل النقلي المبني على العقل
لانساني في غاية الوهن ذلك في الامور العلمية

٨٣ قضية ٣ . من الادلة الاكيدة على الحقيقة اتفاق الامم
لا بد لما يجمع عليه جميع الامم من شرطين وهما . الديمومة والصوم
بان يتعذر وجود زمان لا تكون فيه هذه الاراء سائدة او وجود ظائفة
لا تكون حاصلة عليها فاذا توفرت هذه الشروط كان الاتفاق صادقا
وهي تتوفر في الرأي الدائم والعام . فهو اذن صادق غير كاذب
لان الراي الكاذب انما هو بعض ضعف العقل كما ان الحكم الكاذب في
المحسوس يعرض عن ضعف الحس والضعف عرض خارج عن مقصد
الطبيعة ولكن ما يكون عرضا لا يستمر دائما ولدى الجميع فكما ان
التذوق في الاطعمة الذي يجمع عليه الجميع لا يمكن له ان يكون كاذبا
كذلك الحكم في الحقيقة التي يتفق عليها الجميع لا يمكن له ان يكون
كاذبا (القديس توما ضد الامم كتاب ٢ ف ٢٤)

٨٤ ثم ان النتائج التي يجري الاتفاق عنها انما هي الواضح
وسهولة الادلة على الحقائق الواضحة والتقليد الاصلي فيما يصعب
ادراكه ولكن الحقائق الواضحة تتشابه طبيعة الانسان والطبيعي
لا يكون كاذبا الا لفرض كما اسلفناه . والحقائق العقلية ايضا

لا تكون كاذبة لان اصلها انما هو عن الوحي الالهي وهو لا يكون كاذباً . فاذن

زعم بعض الفلاسفة واخصهم لامنيه الفرنسي ان كل ما لا تجتمع عليه الامم لا يتم بمزول عن دلائل الحقيقة وهي الحس الباطن والحواس والعقل اذ لا يمكن لاحد ان يعرف ان الامم قد اجتمعت على شيء ما لم يستعن بسائر الدلائل وعليه فيكون الاجماع من احدا الادلة التي توقيف على الحقيقة

الفصل الثالث

فيما يتج عما اسلفناه ضد العقليين واصحاب التقليد

اعلم ان المراد بالعقليين اولئك الذين يزعمون ان العقل وان اعتبرناه ادبياً فهو كافٍ لذاته لا يحتاج الى الوحي وقوفاً على العقائد التي تنوط بالعبادة والاداب . واصحاب التقليد اولئك الذين يقولون انه ليس في وسع العقل ان يقف على حقيقة بمزول عن الوحي الالهي وكلا الفريقين يعمه في الضلال

٨٥ العقليون . يوخذ مما قدمناه ان القوى النفسانية اذا ما اعتبرناها مما من عاداته ان يرافقها من القرائن لا تكون قوية ثابتة تمكن من تحصيل جميع الحقائق التي نحتاج اليها لتثقيف العقل وتهذيب الارادة ولذلك قد قلنا انه لا بد للقياسوف من ان يستشير الوحي الالهي ليقندر على الجولان في المباحث من غير خلل وضلال اذ من

الضرورة ان يقع في بعض الاضاليل ان لم يستتر باشعة الايمان ولذلك لم يأت فيلسوف من الوثنيين بمذهب عربي عن كثير من الاضاليل والمتأخرون الذين اعموا عيونهم عن نور الايمان فمنهم من جود اضاليل الاقدمين ومنهم من فاقهم كفرًا وضلالًا

٨٦ اصحاب التقليد . لما كانت كل فيلسوف حاد عن طريق الوحي لم يمكنه ان لا يقع في كثير من الاضاليل نتج اصحاب التقليد ان العقل ضليل وخفيف لا يمكنه الا ان يضل في تحصيل آية حقيقة سواء كانت نظرية او اديية اذا تعامى معاونة الوحي او الهيئة البشرية اما انتاجهم هذا فباطل لانا ابنا اولاً . ان العقل لا يمكنه ان يضل في تحصيل الحقائق الاولى وما ينتج عنها راساً . ثانياً . لم يخل كل عصر من فلاسفة كشفوا عن الحق واستوضحوا بعض الحقائق وردلوا البطل والضلال . ثالثاً . ان كل عصر لم يخل من فيلسوف سعى في ابطال ما يذهب اليه غيره من الاضاليل . اما الاضاليل التي غوى فيها العقل البشري فديل على ان الموانع كثيرة وهي تعمق الانسان عن تحصيل الحقائق لا على انه ليس في امكان العقل ان يقف على شيء من ذاته

٨٧ ومن الجدير بنا ان نذكر ضد اصحاب التقليد انهم ينفون الوحي اذ يقررون انه هو الدليل الوحيد الذي يمكن من ادراك الحقائق او على الاقل من ادراك ما يختص بالترتيب الادبي والنظري

من الحقائق . على انه لا يمكن ان نتأكد على صدق الوحي من دون ان نستوضح هذه الحقائق وهي : وجود الله وانزال الوحي على الاولين وانتقاله اليها ووجوب خضوع العقل والارادة لله سبحانه وصدق ما اتى به الانبياء والقديسون مما أنزل عليهم واستقامة حواسهم وصحتها وعدم انخداعهم فيما نقلوه اليها من العقائد التي يتأسس عليها الدين الى غير ذلك من الحقائق التي لا يقوم الوحي الا بها ولا يمكن الوقوف عليه قبل استيعابها ولكن المحصوم يقولون ان هذه الحقائق غير اكيدة قبل الوحي وعليه فيكون الوحي ايضاً المتقوم بها غير اكيد لان ثبات البناء انما يلي ثبات الاساس ومن ثم لا يكون اكيداً ما ياتي به الوحي وهذا مخالف لما يقصدونه

٨٨ اما نحن فنأخذ الطريق الوسطي بين العقليين واصحاب التقليد بان لا بد للفيلسوف من ان يستعين بالوحي لئلا يضل في مباحثه وان للعقل وان اعتبرناه ادبياً ان يقف على كثير من الحقائق بعزل عن الوحي كما اسلفنا يانه

فصل

٨٩ اعلم ان اخر دليل يتوقف عليه اليقين انما هو الوضوح الذي نلتزمه عن احدي الدلائل التي اسلفنا يانها على انه اذا سالك سائل ما الحقيقة وما الكذب فتقول ان الحقيقة ما اقف عليها بتوسط مالي من الوسائط التي تمكني من ذلك والكذب ما كان مناقضاً له ولكن اذا

سألك لماذا تعتبر ما تلتزمه بهذه الوسائط حقيقة ؟ فانك تقول ان ما اقف عليه على هذه الصورة لا يمكنه ان يكون علي خلاف ما هو وعليه فان كل قضية تعتبرها حقيقة لانها تظهر لنا ضرورة اي واضحة

٩٠ يؤيد ما نحن فيه تعريف اليقين فانه يتولد عن انتفاء خوف النقيض ولكن هذا الخوف لا يزول الى ان يبين ان الشيء لا يمكنه ان يكون علي خلاف ما هو وهذا اليان لا يتم الا بحكم الوضوح

٩١ يؤخذ من ثم انه يستحيل الشك في حكم الوضوح اذ لو كان هذا الحكم قابل الغلط اقله في وقت ادراكه كان لا سبيل للعقل من الوقوف على اية حقيقة كانت . ٢ . ان كل قضية واضحة لا تكون كاذبة ولا بوجه من الوجوه وكل كاذبة لا تكون واضحة والا وقعنا في ضلال اللأدرية . ٣ . لما كان الوضوح لا ياتلف مع الكذب كان الضلال محالاً لا ادبياً بل طبعياً لان العقل لا يقتصر على الحكم بحكم ضرورة الطبيعة . ٤ . وعليه فان كل ضلال انما اصله عن الارادة لانها قد تحمل على الحكم على خلاف ما يقضي به الوضوح

ارى الخير في الدنيا واحدا هـ * ولكن متى احمل على الشر اركب هـ . فاذن ما هو واضح حقيقي هو

٩٢ لا ثقل ١ . اذا كان دليل الحقيقة متوقفاً على الوضوح كان مرجعه الى هذا : هذا الامر حقيقي لانه هكذا يظهر لي . وهذا

باطل : لاتنا لانحكم بحقيقته لانه يطيب لنا ذلك بل لان الشيء لا يمكن له ان يكون على خلاف ما هو . ٩٢ ويرد ما يقال عن حقيقة الاسرار وعدم وضوحها بان الوضوح منه خارجي ومنه ذاتي ولا حاجة الى الوضوح الذاتي في كل ما نحكم بحقيقته

٩٣ كثير من يدعون الوضوح وهم مع ذلك ضالون . لا تنكر ذلك ولكنكم اما كاذبون واما غافلون فان كان الاول كان القلب معمولاً عليهم وان الثاني كان عليهم ان يزيلوا الغفلة بوسائط منها اعمال الفكر ورد الضجر واتقاء الدروس الصحيحة وتجريد الانتباه ٩٤ قد ارجع العلامة باكون التصورات الكاذبة الى اربعة اجناس وهي العامة والشخصية والاجتماعية والمكتسبة وقد سماها باصنام القبيلة والمراة والسوق والملي ونحن نورد على سبيل التلخيص ما الذي يده بذلك .

١ . يريد باصنام القبيلة تلك التصورات الكاذبة التي تنشأ عن الطبيعة البشرية ووجوهها سبعة . اولها . ميل العقل الى الثقة بترتيب ومساواة يتصورها في الاشياء باكثر ما هما فيها حقيقة . ثانياً . نفور العقل من التسليم باشياء اذا سلم بها بآلت له متضاربة وكان عليه ان يتمتع الاشياء قبل ان ينفر منها . ثالثاً . زيادة الانفعال لاشياء تفاجي الانسان فيخيل اليه ان غيرها مثلها . رابعاً . زيادة العقل انبساطاً فلا يهدأ ولا يكن عن التبحر . خامساً . قوة الانفعالات

التي تستميلنا بشدة الى ما نرغب فيه . سادسها . جواذب الحواس فانها تجعلنا على هيئة من الاستعداد بحيث اذا اثرث فينا ففصلنا تأثيرها على ما يرشد العقل اليه وان كان اشد متانة ويائناً . سابعها . ميل النفس الى المجردات

٢ . اما باصنام المراتة فيريد تلك التصورات التي اصلها في طبيعة الانسان بالنظر الى حال كونه فرداً او في مزاجه او في تربيته او في ما يعتقد في قلبه من الملكات فينشأ من ثم اولاً . ان الانسان اذا احب علماً زهد لاجله عن كل علم سواء بحيث لا يعود ينظر الا اليه . ثانياً . ان من الناس من تكون افكارهم دقيقة وعالية فتوقعهم في افراط يفضي بهم الى الضلال . ثالثاً . ومنهم من يتقون بالقديم من المؤلفين فينامون اليه كيفما لاح لهم . ومنهم من يحبون التفرد بشيء يتدعوونه فيهمون (مثل ابيكبر وكال ودروين وغيرهم)

٣ . وباصنام السوق يريد تلك التصورات التي يلتمسها الانسان من مخالطة الناس ويكون اصلها في ما يؤتى به من المغالطات والا كاذيب وهذا ينشأ عن امرين اولهما . استعمال الفاظ ليس لها معنى في ذاتها مثل النصيب والصدقة . وثانيها . استعمال الفاظ تحرف عن معناها الاصيل مثل الحرية والاصلاح والانتخاب الطبيعي وما شابهها من احاديث الخرافة

٤ . وباصنام الملل التصورات التي يلتمسها الغافل عما يورده

الفلاسفة من التعاليم الفاسدة والعقائد المشوهة مثل ان في وسع المادة
 ان تمقل والقرد ان يصير انساناً وما شاكلها من التعاليم الاراطيقية
 التي تمخض وجه الاجتماع الانساني . وهذا القدر كافٍ



✽ تم الجزء الاول ✽

فهرست

الجزء الاول

وجه	
١	مقدمة
٢	هل الانسان نفس وجسد
٥	هل جسد الانسان من تراب الارض
٨	هل خلق الله الانسان بلا واسطة
٩	هل جسد الانسان غاية في الاتقان لما هو معد اليه
١١	في المقابلة بين الانسان والبيمة
١٤	في اشكال الحيوان واعضائه
١٦	في تركيب الجسم اجمالاً
٢١	في الحواس الظاهرة
٢٥	في الدماغ والقلب والمعدة والرئة
٢٧	في الغذاء
٣١	في فضل الجسم البشري وملائمة اعضائه
٣٦	في الحياة اجمالاً
٣٨	في درجات الحياة
٤٠	في الفرق الذي بين الجماد والنبات

وجه	
٤٢	في بيان وجود حياة في النبات
٤٣	في افعال هذه الحياة
٤٥	في ما هو مبدأ الحياة في النبات
٥١	في انتفاء الحس عن النبات
٥٢	في الحيوان والفرق بينة وبين النبات
٥٥	في الحواس الظاهرة
٥٧	في بيان كل من القوى الظاهرة على وجه الاختصار
٥٩	في الحواس الباطنة - الحس المشترك او المصور
٦١	في الخيال
٦٤	في الواهمة
٦٥	في الحافظة
٦٨	في مراتب الادراك
٦٩	في مبدأ الاحساس
٨١	في كيف يتم الاحساس
٨٥	مشاكل وحلها
٨٧	في ان الحيوان لا يعقل
٩١	في بداية نفس البهيمة
١٠١	في نهاية نفس البهيمة

وجه

- ١١١ في روحانية النفس
- ١١٥ في ما يذهب اليه بعض الحكماء بخصوص ماهية النفس
- ١١٦ في ابطال الشبه التي ترد على مانحن فيه
- ١٢٩ هل النفس واحدة في الانسان ام أكثر
- ١٣٧ في ابطال الشبه
- ١٤٢ ان اتحاد الجسم بالنفس ليس عرضياً
- ١٤٥ لا يتم اتحاد النفس بالجسد بتوسط ثالث سموه وسيطاً معصوماً
- ١٤٧ في مذهب القائلين بالتأثير الطبيعي
- ١٥٠ في مذهب القائلين بالعلل الاتفاقية
- ١٥٣ في مذهب القائلين بالالفة السابقة
- ١٥٧ في الاتحاد الجوهرى
- ١٦١ في النوم
- ١٦٥ في الجنون
- ١٧١ في مركز النفس البشرية
- ١٧٥ في حل الشبه
- ١٧٩ في الفرينولوجيا
- ١٨٥ في علم الفراسة
- ١٨٦ في ان النفس صورة الجسم الجوهرية

- ١٩٠ في حل بعض ما يرد من الشبه
 ١٩١ في بيان بعض ما يختص بهذا الاتحاد
 ١٩٣ في اصل النفس البشرية
 ١٩٣ ان النفس البشرية ليست من ذاتها
 ١٩٤ ان النفس لا تتسلسل عن الله سبحانه
 ١٩٧ ان النفس ليست عن المادة
 ١٩٨ في الوحدة الاصلية
 ٢١٠ في خلود النفس البشرية
 ٢١٢ ان النفس خالدة من طبعها
 ٢١٥ ليس لعل ان ترجع النفس الى العدم
 ٢٢٢ في حل ما يرد من الشبه على خلود النفس
 ٢٢٧ في قوى النفس . ما يراد بكلمة قوة
 ٢٢٨ كم هي قوى النفس البشرية
 ٢٣٠ هل تمتاز هذه القوى عن ذات النفس
 ٢٣٢ كيف تصدر القوى عن النفس
 ٨٣٤ كيف يمكن ان توصل الى ادراك القوى وتمييزها
 ٢٣٦ في الميل
 ٢٣٧ في ملكاث النفس

وجه

٢٣٩ في القوة الفاعلية . في طبيعة هذه القوة وكيفية الوصول إليها

٢٤٤ في ما يقوم به تجريد الاشياء

٢٤٧ ما هو موضوع العقل

٢٤٩ في كيفية ادراك العقل موضوعه المناسب له واولا في الصور العقلية

٢٥١ في العقل الفعّال

٢٥١ في العقل المتوسط

٢٥٨ في كلمة العقل

٢٥٩ في افعال القوة العاقلة

٢٦٢ في الحس الباطن او الوجدان

٢٦٦ في الحكم

٢٧٢ في البرهان

٢٧٢ ما المراد بالعقل النظري والعملي

٢٧٦ في الفأكرة العقلية

٢٧٨ في القوة الباعثة بالاجمال

٢٨٢ في القوة الباعثة النفسانية

٢٨٢ في الباعثة العقلية

٢٨٤ في فعل الارادة

٢٨٩ في اسباب التي تحرك الارادة للفعل

وجه

- ٢٨٩ في حرية الارادة البشرية
 ٢٩٠ في بيان حرية الاختيار
 ٢٩٢ هل للانسان حرية الاختيار
 ٢٩٦ في كيفية تعلق افعال الارادة بالفعل
 ٢٩٨ في تنفيذ شبه الجبرية
 ٣٠٣ في القوة الفاعلية
 ٣٠٣ في مبدأ الحركات الفاعلية
 ٣٠٥ في تقرير القوة الفاعلية
 ٣٠٦ في طبيعة هذه القوة
 ٣٠٧ في اصل التصورات . كلام مجمل
 ٣٠٨ في الدلالة على سبيل الاجمال
 ٣٠٩ هل الكلمة طبيعية ام وضعية
 ٣١٢ هل يمكن ان يتسم نطاق التصور بدون الكلام
 ٣١٧ في التصورات الكلية وقوتها
 ٣٢٠ في ابطال مذهب الفلاسفة بخصوص اصل التصورات
 ٣٢١ في ابطال مذهب الحسين
 ٣٢٤ في ابطال مذهب التصورات المتولدة بالاجمال
 ٣٢٦ في بيان اختلاف ماذهب اليه الفلاسفة للدفاع عن التصورات المتولدة

وجه

- ٣٢٩ في ابطال مذهب العلوية
 ٣٣٣ في بيان مذهب الانطولوجيين
 ٣٣٦ في ابطال مذهب الانطولوجيين
 ٣٤٠ في بيان المذهب الحقيقي
 ٣٤٤ في علم التحقيق — الحقيقة اجمالاً
 ٣٤٥ في اعتبار الحقيقة في ذاتها
 ٣٤٦ في الحقيقة بالنظر الى العقل الذي يستوعبها
 ٣٤٨ في دلائل الحقيقة
 ٣٥ في الدلالة على الحقائق الاكتسابية الاولى
 ٣٥٠ في الوجدان او الحس الباطن
 ٣٥١ هل تدرك بالوجدان ذات النفس كما هي بالحقيقة
 ٣٥٢ في ابطال ما يرد عليه من الشبه
 ٣٥٥ في ما تقتضيه الحواس لصحة شهادتها
 ٣٥٩ في ابطال ما يقترح على شهادة الحواس
 ٣٦١ في ابطال ما يبين ما نحن فيه من المذاهب
 ٣٦٣ في ابطال ما يقترحه الخصوم
 ٣٦٥ في شهادة العقل
 ٣٦٦ في الاستقراء

- ٣٦٩ في بيان صدق شهادة الذهن
 ٣٧٠ في تفنيد بعض الشبه
 ٣٧٢ في ضرورة الشهادة البشرية
 ٣٧٤ في الشهادة البشرية باعتبار ذاتها
 ٣٧٧ في التقليد والآثار
 ٣٧٩ في التاريخ
 ٣٨٠ في شرائط التحقيق
 ٣٨٥ في انطباق الحقيقة المنطقية على التصديق
 ٣٨٧ هل تقبل الحقيقة تغيراً أو تقدماً
 ٣٨٨ هل لليقين درجات مختلفة
 ٣٩٢ في مذهب اللاادرية
 ٣٩٥ في ابطال مذهب اللاادرية
 ٤٠٠ في حصول النفس على الحقيقة
 ٤٠٢ في الوسائط التي تضطر النفس ان تستعين بها في ايجاد الحقيقة
 ٤٠٥ في ما ينتج عما اسلفناه ضد العقليين واصحاب التقليد

﴿اصلاح الغلط﴾

وجه	سطر	خطا	صواب
٣٩	٧	ما	ما
٤٥	١١	التولية	البتولية
٤٥	١٢	امراض	امر من
٤٦	٣	مجال	معال
٤٨	١١	البضائع	الصنائع
٥١	١٩	يضم	يصنع
٥٢	١٨	وطبيعة	وطبيعة
٨٧	٧	واحدة	واحدة
١٤٣	٩	في نفسه التحرك	في التحرك نفسه
٢٣٨	١١	يستملها	يستملها
٣٤٨	٨	بمخلائها	بمخلائها
٣٨٠	٤	لمواصلته	لمواصلته
٣٨١	١٧	من	ما



Bibliotheca Alexandrina



0413431